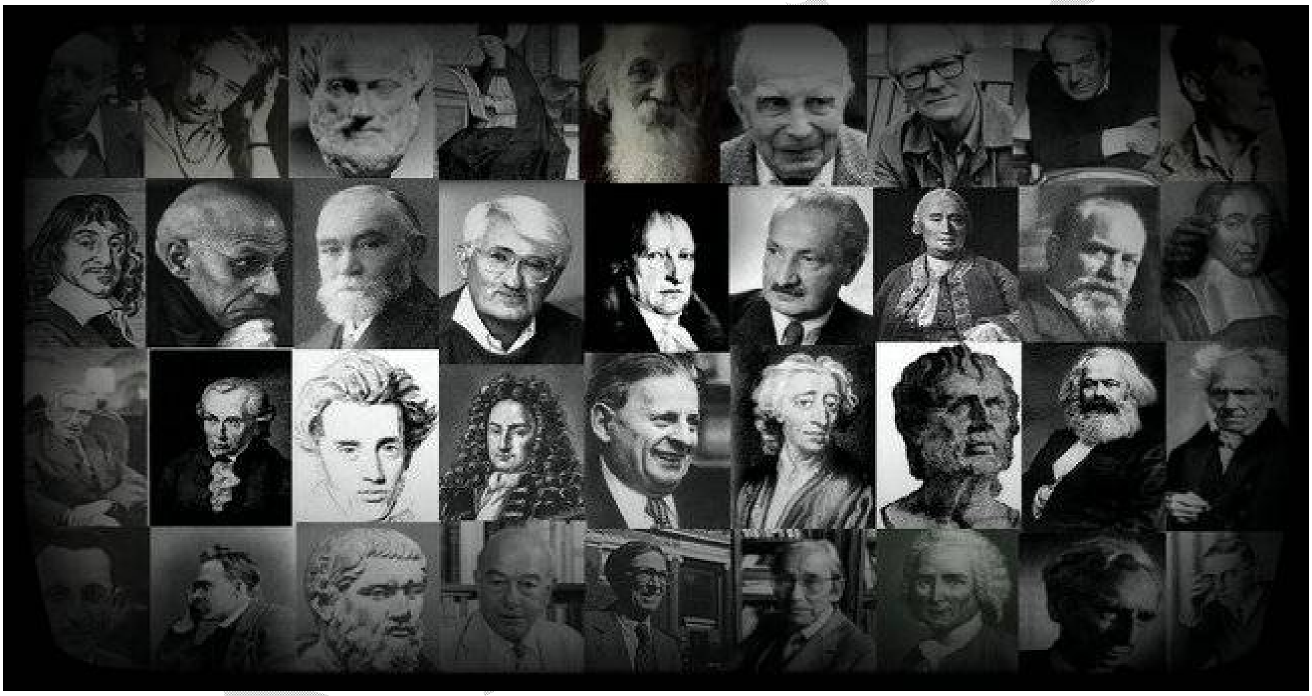
ذ. الزاهيد مصطفى

الفلـــــــــسفـــــــة

لتلامذة الباكالوريا وفق برنامج وزارة التربية الوطنية

جميع المسالك الأدبية والعلمية



مجزوءة الوضع البشري / مجزوءة المعرفة / مجزوءة السياسة / مجزوءة الأخلاق

+ منهجية الكتابة الفلسفية في صيغها الثلاثة : النص / القولة / السؤال الإشكالي المفتوح مع نماذج تطبيقية

ملحوظة:هذا العمل ليس للمتاجرة أو الاسترزاق بل هو متوفر للنسخ والتحميل مجانا والإستفادة منه لجميع التلاميذ والمدرسين والمهتمين بالفلسفة بشكل عام

هذا العمل

هذا العمل يحكمه تصور خاص حول التأليف المدرسي، فأنا لا أعتبر أن هذا النوع من الكتب من الضروري أن تخضع للطبع والنشر والبيع والشراء، بل أعتبرها وثائق تربوية عادية يجب أن تدخل في إطار عمل المدرسين المستمر ويجب أن تكون متوفرة للعموم كتجارب فصلية نتبادلها فيما بيننا وهو العمل الذي اشتغلت به مع تلامذتي وسأعمل باستمرار على تحسينه وتقويمه حتى يستجيب لحاجياتهم ولأغراض الدرس الفلسفي، كما أشير إلى انه لايتضمن تحليل جميع النصوص الفلسفية لكنه ينطلق منها في صياغة تصور الفيلسوف حول الإشكاليات المطروحة. تجاوزا للرتابة التي يسقطنا فيها الإنهمام الدائم بالنص. وإن وجد زميلاتي وزملائي من المدرسات والمدرسين وتلامذتنا ما يستحق الإهتمام أو النقد في هذا العمل فسيكون هدفنا قد تحقق وهو المساهمة البسيطة على الأقل بشيء في صالح الفلسفة وتدريسها.

مصطفى الزاهيد

مـــــــقــــدمــــة

عزيزتي التلميذة، عزيزي التلميذ

هذه الدروس هي ثمرة لتعاقد بيداغوجي بيننا، بعد الوعي التام بأن الزمن المدرسي المخصص لمادة الفلسفة قد لا يكون أحيانا كافيا للإشتغال على الجانب المنهجي والمعرفي في آن واحد بغية تقوية قدراتكم المنهجية والمعرفية للتعامل الجيد مع الامتحان الوطني، لذا ارتأينا معا وذلك بناء على تعاقد أخلاقي وتربوي في بداية كل سنة، مضمونه أن نخصص حصص القسم للشرح بإسهاب لكل القضايا الفلسفية المقررة لديك مع الاشتغال على نماذج من الامتحانات الوطنية، بينما نترك الإلقاء للبيت، وهو ما يتماشى في العمق مع المقاربات الحديثة التي تنحوا نحو التعليم والتعلم الذاتي والتفاعلي -أكثر مما تركز على التلقين والإلقاء والحفظ-، وهي الطريقة التي كانت لديها نتائجها الايجابية انطلاقا من متابعة مردودية ونتائج التلاميذ في السنة الماضية على مستوى الامتحان الإشهادي في مادة الفلسفة.

تجدر الإشارة إلى أن هذه الدروس هي مشروع مؤلف شامل لجميع دروس الفلسفة سواء في الجدع المشترك أو مستوى الأولى أو الثانية باكالوريا، رقنت منها فقط هذا الجزء وهو موجه بالضرورة لجميع التلميذات والتلاميذ في مستوى الثانية باكالوريا ولكل المهتمين بالفلسفة كمادة مدرسية، وهو حصيلة عمل كلفني سنتين من الإشتغال على عشرات المراجع والمصادر والكتب والوثائق والمقالات الفلسفية، باحثا فيها عن تعميق للإشكالات الفلسفية وتدقيق لها حتى لا يكون الدرس الفلسفي عزيزتي التلميذة عزيزي التلميذ من داخل المؤسسة عبارة عن مسوخ وتبسيطات ساذجة تصل في بعض الأحيان إلى درجة الإخلال العلمي بروح التصور الفلسفي للفيلسوف، كما يمكنكم أن تجدوا في معينكم هذا مواقف وتصورات فلسفية معاصرة حول قضايا فلسفية لم يوفر لها الكتاب المدرسي نصوصا مناسبة أحيانا، وهو ما جعلني أقترح عليكم بعضا من هذه التصورات من أجل إغناء رصيدكم المعرفي وتقوية ثقافتكم الفلسفية وذلك بجعلكم تواجهون أحيانا اللغة الفلسفية استئناسا بها لأنني لا أرى فيكم تلميذا/تلميذة بل مستقبل طالب/ة جامعي/ة وهو ما يفرض عليكم بدل المزيد من الجهد.

ولايفوتني أن أشكر جميع تلميذاتي وتلامذتي على اللحظات التي كنا ندرس فيها الفلسفة معا بسعادة خالصة فإليكم/كن جميعا أهدي هذا العمل .وإن كان هناك ما يستحق الإهداء في هذا العمل فيمكنني إهدائه بشكل خاص للصديق وقيدوم الفلسفة بالجهة الأستاذ كمال صدقي بمناسبة تقاعده اعترافا وامتنانا على الأرشيف الذي وفره لنا كمدرسين وعلى تجربته المتميزة كنموذج لأستاذ الفلسفة الذي جمع بين الالتزام الأخلاقي والعملي. وللأستاذ محمد بهاوي على العمل الذي يستحق كل التقدير والاحترام لجدته وعمقه الفلسفيين.

متمنياتي الصادقة بالتوفيق

مكونات الكتاب
تقديم عام
I. مجزوءة الوضــع البشري
مفهوم الشخص
مفهوم الغير
II. مجزوءة المعـرفة
النظرية والتجربة
العلمية في العلوم الإنسانية
الحقيقة
III. مجزوءة السيــاسية
مفهوم الدولة
مفهوم العنف
مفهومي الحق والعدالة
IV. مجزوءة الأخـــلاق
مفهوم الواجب
مفهوم السعادة
مفهوم الحرية
V. منـهجية الكتابة الفلسفية
منهجية النص
منهجية القولة
منهجية السؤال الإشكالي المفتوح
نماذج توجيهية
الكتب والمقالات والمقررات والوثائق الديداكتيكية التي اعتمدت عليها في إعداد هذه الدروس

مصطفى الزاهيد

مجزوءة
الوضع البشري

مصطفى الزاهيد

"إننا لا نناقش موضوعا هيّنا، إننا نناقش: كيف يعيش الإنسان... !" أفلاطون"كتاب الجمهورية" ص 353

المجزوءة الأولى: الوضع البشري/المفهوم الأول : الشخص

- **تقديم عام للمجزوءة:**

يرادف اصطلاح الوضع البشري من الناحية الفلسفية مفهوم الوجود البشري، الذي يحيل على مختلف المحددات الكبرى للوجود الإنساني والتي تحدده وتحدد أفعاله وسلوكاته سواء من حيث علاقته بإنيته أو في علاقته بمختلف الأغيار الذين يتقاسم معهم الحق في الحياة الجماعية أو في علاقته بالتاريخ، ***إن الوضع البشري هو الحالة التي قذف فيها بالإنسان في هذا العالم، بمعنى آخر، حينما نتعرض بالدرس للوضع البشري فنحن بصدد دراسة مختلف الشروط والأبعاد التي يوجد فيها الإنسان في هذا العالم كي نكشف على مختلف الأبعاد المكونة لهذا الوجود الإنساني***، ويمكن مقاربة مستويات هذا الوجود البشري من خلال:

✓ علاقة الشخص بذاته كأنا متفردة في العالم لها هويتها وحريتها واستقلاليتها وكرامتها، وهو ما تتساوى فيه مع باقي الذوات.وهو ما يفرض البحث في ماهية هذا الوجود الذي يوضع فيه شخص ما (كائن حي)في هذا العالم.

✓ علاقة الشخص بباقي الأغيار المختلفين عنه من الناحية الفيزيولوجية والمعرفية والثقافية ...والتي تفرض عليه طبيعة الوضع البشري أن يتعايش معهم وهو ما يؤدي بنا إلى البحث في العلاقة الممكنة بين هذا الشخص وباقي الأشخاص باعتبارهم أغيار يشبهونه ويختلفون عنه.

✓ علاقة الإنسان بالتاريخ بوصفه كائن تاريخي لديه طوق دائم إلى إضفاء لمسته على أحداث ومسار التاريخ، وباعتباره كائن حر نتسائل عن ممكنات وحدود فعله في هذا التاريخ. وهو ما يستدعي البحث في قيمة ومحدودية الفعل الذي يمكن للشخص أن يساهم به في حركية التاريخ والزمن.وكذلك مدى موضوعية المعرفة التي يمكن أن يحققها حول هذا التاريخ.

مفـــــــهــوم الشخـــص

- **تقديم خاص لمفهوم الشخص:**

غالبا ما يتم الخلط في تناول الشخص بين مفهومين متقاطعين ومتباينين في الآن نفسه: يتعلق الأمر بمفهوم الشخص ومفهوم الشخصية، **فإذا كان الحقل الإبستمولوجي الذي يؤطر مفهوم الشخصية هو العلوم الإنسانية** بمقارباتها المتعددة، الأنثربولوجية، والسيكولوجية، والسوسيولوجية، **فإن مفهوم الشخص تحديدا يحيل على المقاربة الفلسفية وما تتضمنه من أطروحات مختلفة ومتنوعة.**

إن التفكير في مفهوم الشخص، هو في الأصل **تفكير في الإنسان، وتحديدا في معنى الشرط الإنساني**، بما يحمله من مفارقات: **المفارقة الأولى،** هي أن الشخص كائن إنساني، أي كائن ليس كباقي الكائنات الأخرى. فالشرط الإنساني يعني من جهة أن الشخص لا يمكن أن ينفلت من كونه كائنا حيا، لكنه يحاول باستمرار أن يفرض البعد الآخر لشرطه الإنساني بما هو إنسان تحكمه لا الحاجات فقط، بل الرغبات والأهواء من جهة ثانية. فالشخص إذن تعبير عن كون الإنسان غير مكتف بذاته ولا بتكرارها، لذا فهو غير مطمئن لوجوده، إذ يسعى باستمرار إلى إنكار حيوانيته، بحيث عمل ويعمل جاهدا على تأصيل بعد أخلاقي نابع ومؤدي في الآن نفسه إلى هذه الإرادة العاقلة.

المفارقة الثانية، هي أن المقاربة الفلسفية للشخص على اختلاف أطروحاتها، تسعى إلى التأكيد على ضرورة الحذر من اختزال الشخص في الإنسان وما ينتج عن ذلك من إغفال لامتدادات الهوية، والحذر أيضا من اختزاله في الانتماء الثقافي والاجتماعي وما يستتبع ذلك من انغلاق وتمركز حول الذات، بهذا المعنى دأب الفلاسفة على مقاربة الشخص باعتباره قادرا على التفلسف والتأمل والنقد، وخلق مسافة بينه وبين ذاته، بينه وبين العالم، بينه وبين عالم الناس، لأنه حامل لوعي تفكيري، لكن الشخص لا يستطيع بتفكيره إدراك كل شيء ولا يستطيع بوعيه التحكم في كل شيء: إنها مفارقة الشخص الناتجة عن اللامفكر فيه واللاوعي. **هاهنا يتجلى الشخص ليس كموضوع، بل كخلق ذاتي وكتجربة معاشة، إنه يتجاوز ما يعرفه عن ذاته، وما يمكن أن نعرفه عنه. إنه خلق مستمر ونفي لما توجد عليه الذات. في كلمة، إنه رهان.**

1. مفهوم الشخص /الهوية/ الشخصية :من الدلالة المفهومية إلى الإشكالية الفلسفية:

- **الشخص:**

في **القاموس المحيط** تحيل دلالة الشخص على الظهور والارتفاع ويطلق على كل جسم/إنساني يرى من بعيد.

أما في **المعجم الفلسفي لصليبا** نجد أن الشخص في عرف القدماء هو الفرد، وفي كتاب النجاة لابن سيناء يطلق لفظ الشخص على الصورة الإنسانية والماهية الإنسانية التي يعتبرها طبيعة مشتركة بين جميع أشخاص النوع" والشخص عند المنطقيين هو الماهية المعروضة لتشخصنات وقد غلب إطلاقها بعد ذلك على الإنسان، أي على الموجود الذي يشعر بذاته، ويدرك أفعاله، ويسأل عنها، وهو بهذا المعنى مقابل للشيء العيني الخالي من الفعل والإختيار وقد فرق العلماء بين الشخص الطبيعي والشخص المعنوي:

- **الشخص الطبيعي: Personne Physique** هو جسم الإنسان من حيث هو مظهر لذاته الواعية، ومن حيث هو تعبير عن هذه الذات.

- **الشخص المعنوي:Personne Morale** هو الفرد من حيث اتصافه بصفات تمكنه من المشاركة العقلية والوجدانية في العلاقات الإنسانية، ومن شرط الشخص القدرة على التمييز بين الحق والباطل وبن الخير والشر، وأن يكون قادرا على التقيد بالعوامل التي تجعل فعله معقولا في نظر الناس.

في **موسوعة لالاند الفلسفية** نجد عودة إلى جنيالوجية للمفهوم الذي تشكل منذ اليونان انطلاقا من المسرح، **فالشخص Persona اسم يطلق على القناع المسرحي الذي يرتديه الممثل لأداء دور معين على الخشبة**، نجد لدى لالاند أيضا تمييز بين **الشخص المعنوي** والشخص الطبيعي، فالأول يتحدد بالوعي والفعل الأخلاقي الحر والمسؤول **والثاني** يحيل على الجسد الإنساني **لكن الأهم عند لالاند أن هذا الجسد الإنساني يكون بمثابة تجسيد معنوي لهذا الشخص وهو المعبر عن سمته، فكلمة شخص حتى حين نطلقها بمعنى يشير للجسد لا يمكن قولها على جسم الحيوان فهي خاصة بالانسان**، إن كلمة شخص بالعودة إلى المعنى المتداول لها في العصر الوسيط هي لفظ يطلق على الكائن الإنساني عندما يستوفي الدرجة الدنيا من التمييز الأخلاقي بين الأفعال الصادرة عن وعيه وردود أفعاله الغريزية، إن مفهوم الشخص في الفلسفة يستعمل بالمعنى الأجل عن الإنسان لما يتصف به من بعد أخلاقي في علاقته بذاته وبالآخرين.

- **الهوية:**

يعني مفهوم الهوية ما تقتضيه الضرورة المنطقية لكي تكون هناك قضية ما صادقة أو كاذبة، ويقتضي مبدأ الهوية مبدأ التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، فمبدأ التناقض يعني أن الشيء لايمكنه أن يكون موجودا وغير موجود في نفس الآن، وأما مبدأ الثالث المرفوع فيعني القول أن القضيتين المتناقضتين لايمكن أن تكونا صادقتين معا أو كاذبتين معا، ومن شروط الضرورة المنطقية التي يعبر عنها مبدأ الهوية:1-أن يكون المعنى المتصور محددا وثابثا، فلا يتغير بحال/2-أن يكون الحق حقا والباطل باطلا دائما والأبيض أبيضا والأخضر أخضرا ...وفي مختلف الأحوال، فلا يتغيران بتغير الزمان والمكان/3-أن يكون الوجود بالحقيقة هو عين ذاته فلا يتغير، ولا يختلط به غيره. وهذا لا يصدق إلا على الموجود المثالي الذي يتجه إليه العقل (يقصد المفاهيم والتصورات وليس الأشياء المحسوسة).**إن هوية الشيء هي خصائصه الثابتة التي لا تتغير مهما تغيرت أعراض وصور هذا الشيء، فهوية الشيء هي ماهيته وجوهره وحقيقته الثابتة.**

- **الشخصية:**

يشير لفظ الشخصية المشتق من المصدر "شخص" في لغة التداول اليومية على حكم قيمة نحدد من خلاله مكانة وقيمة شخص ما بالنسبة للآخرين، ويكون أساس هذا الحكم هو الإستناد إلى معايير مادية تجد أساسها إما في الجانب الجسدي أو اللباس أو الوظيفة التي يشغلها فرد ما في المجتمع(محام/وكيل ملك/قاض/ أستاذ/شرطي...) كما قد نقول في لغة التداول " هذا شخصية مرموقة /مشهورة...) ويكون هذا الحكم مؤسس على البعد الرمزي للفرد وعلى إشعاعه الثقافي أو السياسي أو الرياضي...أما الدلالة المعجمية فنجد في روبير **Robert** ولالاند **lalande** ومعجم **larousse** أن هناك اتفاق على أن للشخصية معنيين أساسيين: "معنى مجردا وعاما يجعلها خاصية كائن يكون شخصا أخلاقيا أو قانونيا مسؤولا" ومعنى محسوسا يكمن في ما يمثله الشخص من خاصيات أخلاقية سامية، يتميز بها عن مجرد الفرد البيولوجي وتشكل العنصر المنظم والثابت في سيرته وما هو عليه عادة مما يميزه عن غيره ليشكل الجانب الأصيل من أناه"، **فإذا كان المعنى الأول، المجرد، يؤكد على أن الشخصية هي خاصية كل كائن بشري من حيث هو شخص مسؤول أخلاقيا وقانونيا، بقطع النظر عن مكانته الاجتماعية، فإن المعنى الثاني، المحسوس، يؤكد على طابع الخصوصية الذي يميز شخصية كل فرد بحسب ما ينفرد به كشخص إزاء الغير.**

- **مفارقات :**

ما يمكن الخلوص إليه من هذه التحديدات هو أنه إذا كان مفهوم الشخص يحيل على الذات الواعية والحرة والأخلاقية والمسؤولة باعتبار هذه الأبعاد هي ما يحدد هوية وماهية وجوهر الشخص فإن الشخصية تغدوا آنئذ هي المظهر الخارجي الذي يعبر عن كيان الشخص، بإيجاز إن الشخص هو جوهر داخلي في حين أن الشخصية هي نافدة هذا الجوهر على العالم والآخرين.

من خلال تحديدنا لمختلف الدلالات التي تحيل عليها المفاهيم المرتبطة بالشخص يمكن أن نلاحظ :

✓ **الدلالة اللغوية** للشخص تعطيه بعدا ماديا يرتبط بالظهور والبروز للعيان، وهنا نكون أمام تصور للشخص يحصره في مستوى الجسم الشاخص(الظاهر والبارز) أمام العين المجردة.

✓ في الفلسفة الإسلامية والمسيحية ينظر للشخص على أساس تيولوجي(ديني) فكلما كان الشخص أكثر امتثالا لتعاليم الدين الإسلامي أو في المسيحية (الدين المسيحي) كلما نظر إليه باعتباره نموذجا للشخص الذي يحتذى.

✓ **في الدلالة اللاتينية** نلاحظ تحولا في المعنى الذي يشير إليه مفهوم الشخص فلم يعد مرتبطا بالجسم بل بالدور (الوظيفة) الذي يؤديه على خشبة المسرح وعلى مسرح التاريخ والمجتمع.

✓ في الدلالة الفلسفية يصبح شرط الوعي والحرية والتمييز الأخلاقي بين الخير واحترام القانون والبيئة (الشخص الايكولوجي) هو ما يعطي للشخص هويته وقيمته.

✓ نلاحظ أن مفهوم الشخص يتداخل مع مفهوم آخر أساسي هو الشخصية، فإذا كان الشخص هو جوهر مفكر وذات واعية وحرة ومستقلة وأخلاقية فإن الشخصية هي التعبير الخارجي عن هذا المضمون "الهووي/الجوهري" لأنها مجموع المميزات والصفات التي تميز هذا الشخص باعتباره "أنا" واعية ومفكرة وحرة ومستقلة وأخلاقية و حقوقية وإيكولوجية، ومن هنا تطرح صعوبة تحديد هوية الشخص: هل هي مجموع الصفات والمميزات الخارجية التي نجدها متغيرة من شخص لآخر أم هي الجوهر الداخلي الواعي الذي يصعب علينا إدراكه أو معرفته لكونه محجوبا علينا من طرف القناع(الشخصية) الذي يقدم به الشخص ذاته للعالم والآخرين؟

✓ نلاحظ كذلك أن مفهوم الهوية الذي يحيل على التطابق: يضعنا أمام مفارقات عديدة فمن جهة يعتبر الشخص وحدة صورية ميزتها الفكر والوعي والفعل الأخلاقي الحر والمستقل عن أي إرادة خارجية ومن جهة نجد مجموعة من السلوكات التي يعبر فيها الشخص أحيانا بجسده وأفعاله وسلوكاته هي ما يحدد مكانته وقيمته داخل المجتمع، **فمن جهة يعتبر الفكر والوعي والحرية مفاهيم صورية مجردة في حين تعتبر الأفعال والسلوكات وقائع مادية ملموسة، فأين توجد هوية الشخص هل في عالمه الصوري الخالص البعيد عن باقي الذوات وهو عالمه الداخلي الذي يفكر فيه بمعزل عن الآخرين أم أن هويته مستمدة من جملة الأفعال والسلوكات التي يعبر بها في الواقع المعيش والتي تكوّن على العموم شخصيته؟.**

✓ يتبين من خلال ذلك أيضا أن وحدة الشخص تفرض نوعا من العزلة الأنطولوجية(الوجودية) لكي يمارس الشخص قناعاته، لكن ضرورة **"العيش بالمعية"**مع الآخرين تفرض على هذا الشخص أن يغير ويكيف من تصوراته وسلوكاته مع ما يقبل به المجتمع وما يسمح به القانون، وفي هذا الصدد تصبح حرية الشخص واستقلاليته محط منازعة بين ما يرغب فيه ويريده الشخص وبين ما يتيحه ويسمح به المجتمع، ففي هذا السياق يصبح سؤال الحرية والضرورة مطلبا للفحص الفلسفي لكي نرى إلى أي حد يمكن للفرد

أن يحقق حريته في ظل نسق من العلاقات الإجتماعية التي تمارس نوعا من الإكراه عليه؟ فإذا لم يكن هذا الشخص حرا ومستقلا بذاته فعليه الاستقالة من أي فعل أو التزام أخلاقي تجاه المجتمع والتاريخ أما إذا كان حرا فهذا يعني أن إمكانية الفعل والإلتزام متاحة وممكنة؟

إنطلاقا من هذه المفارقات الفلسفية التي تضعنا أمامها الدلالات اللغوية واللاتينية والفلسفية لكل من مفهوم الشخص /الهوية/الشخصية يمكننا صياغة الإشكاليات الفلسفية المرتبطة بمفهوم الشخص:

- **الإشكالية الفلسفية لمفهوم الشخص:**

ما الشخص؟ وما هويته الشخصية ؟ هل يستمدها من كونه جسم وسلوك وفعل ودور يقوم به في الحياة؟ أم هويته الشخصية هي جوهر و وعي وتفكير وحرية واستقلالية عن الآخرين؟بعبارة أدق ما الواقعة التي تسمح للشخص أن يظل هو نفسه رغم التغييرات التي قد تطاله خلال مسيرته الحياتية؟ ومن أين يستمد الشخص قيمته؟ هل من مطابقته وانغلاقه واستقلاله عن العالم؟ أم من خلال انفتاحه والتزامه الأخلاقي الدائم تجاه العالم والآخرين؟وهل الشخص حر في سلوكاته وأفعاله وأفكاره أم مجبر بحتميات (نفسية واجتماعية وثقافية)تحدد وتقيد فعله والتزامه تجاه المجتمع وحركية التاريخ؟.

المحور الأول: ما الشخص؟

❖ **ملاحظة مهمة:**

لكي نجيب على الإشكالات التي طرحناها، وفيما يخص المحور الأول الذي يجب أن نكون دقيقين في تجاوز الخلط الذي يطال تناول هذا المحور في بعض الأحيان حسب التصنيف الذي قدم به في الكتاب المدرسي، يجب الانتباه أن التساؤل حول مفهوم الشخص تارخيا سابق على تحديد هويته الشخصية لذلك سنجعل تصور بليز باسكال هو نقطة الانطلاق لكي نؤسس عليها باقي التصورات:

موقف بليز باسكال / من خلال نص صفحة 14 من الكتاب المدرسي

الشخص جوهر لا يمكن معرفته:

ينطلق باسكال من طرح مجموعة من الأسئلة يميز من خلالها الشخص باعتباره **جوهرا/نفسا** والشخصية باعتبارها أعراضا **ثانوية/جسم/صفات خارجية** يتجلى من خلالها هذا الشخص لباقي الأشخاص، ومن هنا نجد مع باسكال أنه يصعب تحديد مفهوم الشخص لأن كل ما نعرفه هو أعراض خارجية لشخصية الشخص، فالشخص عند باسكال باعتباره "أنا" تتوارى خلف الشخصية التي ترى للعين و ينفلت من محاولاتنا لإدراكه و معرفته وكل ما يمكننا معرفته هو الصفات والسلوكات المميزة للشخص والقابلة للزوال، وهنا نلاحظ التأثير الأفلاطوني في فكر باسكال الذي أقام هو أيضا تعارضا بين وحدة النفس ووحدة الجسم في محاورة فيدون **فالنفس/الشخص** باعتبارها جوهرا لا يعرف طريقه للخلاص إلا حين يتحرر من عوائق الجسد باعتباره عرضا زائل.**إن الشخص عند باسكال جوهر لايمكن معرفته أو إدراكه.**وهو ما بينه من خلال مثال النظرة التي أكد من خلالها أنها لا

تمكنني من إدراك **"أنا"** الشخص ومعرفتها بل تضعني فقط أمام ما يتجلى منه وهو جسمه وسلوكاته وصفاته الخارجية، كما أعطى مثالين للحب الذي يتأسس على الجمال باعتباره عرضا أو على قوة الأحكام العقلية التي تظل فقط صفات قابلة للتلف والتلاشي . **وبالتالي فما ندركه ونعرفه عن بعضنا البعض وفي بعضنا هو صفات معينة وليس الأنا كما تصورها ديكارت باعتبارها جوهرا متمايزا عن الجسم الذي سيظل عبارة عن آلة متغيرة لا يمكنها التعالي عن الزمان والمكان.**

موقف إميل دوركايم: الشخص باعتباره تجلي وبناء اجتماعي:

ينطلق إميل دوركايم في كتابه**"التربية والسوسيولوجيا"** من نفي أي وجود للشخص الذي حددته المقاربة الفلسفية كجوهر متفرد ومتعال ومنعزل عن الواقع الإجتماعي، فعلى مستوى الإنسان ككائن حي يوجد كائنين"الأول يتكون من مجموع التجارب الذاتية الخاصة **ويسمى الفرد** والثاني هو عبارة عن نسق من الأفكار والمعتقدات الدينية والممارسات الأخلاقية والعادات الوطنية والمهنية والآراء الجماعية ويسمى **الكائن الإجتماعي** الذي يتشكل وينشئ عن طريق التربية، فالشخص ليس معطى جاهز يبنى في نوع من العزلة الأنطولوجية، بل هو نتاج وتجل لنظام التربية والتأهيل والتنشئة الإجتماعية، إن **الشخص في العلوم الإنسانية مع دوركايم هو تجل اجتماعي**.بعبارة أخرى فحسب دوركايم لا نولد أشخاصا ولا وجود للشخص كجوهر مفكر ومتعال ومستقل كما تصورته الفلسفة الديكارتية لأننا حسب دوركايم نولد فقط عبارة عن كائنات حية(صفحات بيضاء بتعبير جون لوك) وعن طريق التربية والتنشئة الإجتماعية التي تتدخل فيها مجموعة من المؤسسات الإجتماعية من قبيل - الأسرة والمدرسة والإعلام والشارع- والتي تزودنا بقواعد السلوك واللغة والأخلاق والعادات والتقاليد لكي نصير أشخاصا في المستقبل، **إننا لانولد أشخاصا بل كائنات حية(بيولوجية) وعن طريق التربية نصير أشخاصا حسب دوركايم.**

المحور الثاني : الشخص والهوية الشخصية

إذا كان الشخص نتاج ثقافي، يخترق تاريخ الإنسانية عموما وتاريخ الفلسفة على الخصوص، ولأنه كذلك فقد اعتبرت التربية العدة التي من خلالها يتجذر ويتطور مفهوم الشخص. علما أن الشخص هو تعبير ليس فقط عن انتماء للجماعة، ولكن عن تفرد خاص، ليس لأنه ضد الجماعة، بل لأنه يريد أن يكون متميزا داخلها، فبقدر ما أن الشخص نتيجة للتنشئة الإجتماعية، بقدر ما يرسم مساره الفردي والنفسي الخاص. إنه يصارع لا من أجل أن يوجد فقط، بل من أجل أن يفرض ذاته وسط عالم الآخرين، ومن أجل أن يتحرر من كل السلط بما فيها سلطة فكره، فإذا كان مبدأ الهوية الشخصية من الناحية الإصطلاحية يقتضي أن يحقق الشخص نوع من التطابق الذي قد يفضي به إلى الإنغلاق على العالم لكي يحافظ على هويته لكن ضرورة "العيش بالمعية" تفرض نوع من الخروج من التمركز حول الذات لمشاركة الآخرين تجاربهم والانخراط معهم في بناء العالم، وفي هذا البناء يبني الشخص شخصيته ويكتسب هويته من تفرده عن باقي الأشخاص وشخصياتهم، فلا أحد ينكر أن الشخص يتعرض في حياته لسلسلة من التحولات، تسهم في إحداث تغيرات جذرية على مستوى جسمه، وفكره، لكن خلف ما يتعرض لتبدل وتحول هناك عنصر ما يبقى دائما هو هو، أطلق عليه اسم" الهوية" ذلك أن ثمة عناصر لا يمكن أن يطالها التعديل وهي التي تعطي للشخص ذاتيه وخصوصيته.

على هذا الأساس نطرح الإشكال الآتي : ما هوية الشخص؟ ومن أين يستمد الشخص هويته هل من كونه جوهرا عاقلا ومفكرا وواعيا ومستقلا وأخلاقيا وحقوقيا أم يستمدها من انتمائه الثقافي والسياسي و الإثني ومن مكانته ووظيفته الاجتماعية؟ بعبارة أخرى ما هو هذا الشيء الذي يظل ثابتا في الشخص والذي يستمد منه هويته مهما تغير دوره وانتمائه ووظيفته الاجتماعية؟**هل هوية الشخص قائمة على المطابقة والتمركز حول الذات أم هويته مستمدة من انفتاحه الدائم على العالم والآخرين؟.هل يكفي القول بمعيار الفكر والوعي والشعور والقدرة على التذكر كأساس للهوية الشخصية أم أن للإرادة دور في تحديد هذه الهوية الشخصية؟**

التصور الديكارتي: هوية الشخص كامنة في كونه جوهر مفكر

نظرا لتأثير الذي مارسته الثورة الكوبرينيكة على فكر رونيه ديكارت فهذا الأخير وجد نفسه في حالة من عدم اليقين والحيطة والحذر من التصورات الفلسفية الأرسطية، لكنه رغم محاولاته لقلب تاريخ الفلسفة وإيجاد أساس متين للحقيقة لا يطاله الشك فإن هذا المسعى قاده للارتماء في أحضان الإرث الأرسطي حينما ربط ديكارت هوية الشخص بمدى مطابقته لذاته وبقدرته على التفكير والوعي في استقلالية عن العالم وعن باقي الذوات، وبالتالي فالشخص لا يصير شخصا ولا يحافظ على ثباته وهويته في الزمان والمكان إلا إذا كان قادرا على استخدام فكره وعقله استخداما منهجيا وفي استقلالية عن العالم وباقي الأغيار، فمادام الجسم ليس سوى ألة حسب ديكارت فليس بإمكانه أن يكون أساسا لهوية الشخص رغم كون هذا الجسم مرتبط بالنفس عند ديكارت والتي يعتبرها ديكارت إلى جانب الجسم جوهرين متمايزين عن بعضهما، لكن الجسم يظل عبارة شيء كباقي الأشياء الموجودة في العالم في حين هوية الإنسان وجوهره هو كونه "أنا مفكرة" وجوهرا هو النفس متميز بالتفكير والقدرة على الشك والإثبات والنفي وفي هذا الصدد يقول ديكارت"أنا أفكر،أنا موجود".

الموقف الفلسفي التجريبي:تحليل نص جون لوك من خلال الكتاب المدرسي في رحاب الفلسفة ص 15

التعريف بصاحب النص:

جون لوك John Locke ولد سنة 1632-1704 وهو فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي.

أهم أعماله:

- ✓ محاولة في فهم الإنسان
- ✓ الحكومة المدنية

البنية المفاهيمية للنص:

- ✓ **الشخص:** كائن مفكر،عاقل قادر على التعقل والتأمل، وعلى الرجوع إلى ذاته باعتبار أنها مطابقة لنفسها.
- ✓ **الشعور:** هو القدرة على الإحساس و تعقل العالم الخارجي
- ✓ **الهوية الشخصية :** وتحيل حسب لوك على ما يجعل الكائن هوهو عبر الزمان والمكان عبر الحاضر والماضي.

يتضح من خلال البنية المفاهيمية للنص أن جون لوك يربط بشكل وثيق بين هوية الشخص والقدرة على الشعور بالعالم الخارجي.

إشكال النص:

من أين يستمد الشخص هويته هل من كونه ذاتا واعية ومفكرة ومتأملة أم من كونها ذات لديها القدرة على الإحساس والشعور بذاتها وبالعالم المحيط بها؟

الأفكار الأساسية للنص:

- ✓ **ينطلق** جون لوك من تعريف مفهوم الشخص بكونه ذاتا مفكرة وعاقلة ومتأملة وقادرة على تعقل العالم باستقلال عن باقي الذوات، لكن هذا الفكر المميز للشخص يظل مقترنا وممتلئا بمعطيات الشعور(القدرة على الإحساس).
- ✓ **ينتقل** جون لوك ليعطي مثالا يبين من خلاله الإرتباط الوثيق بين أحاسيس الشخص وبين معارفه، فلا يمكن للشخص أن يعرف حسب جون لوك إلا ما يمكنه أن يحس به.
- ✓ **ينتهي** جون لوك إلى التأكيد على أن ما يكون الهوية الشخصية للشخص هو قدرته على الإحساس والشعور والتذكر لتجاربه وإحساساته السابقة فليس هناك جوهر مميز لهذه الذات كل ما هناك هو قدرة الذات على الإحساس وتذكر تجاربها عبر الزمكان.

الأطروحة:

في كتابه **"محاولة في الفهم الإنساني"** تعرض جون لوك لمسألة الهوية الشخصية حيث أكد على أن ما يحدد هوية الشخص هو قدرته على الشعور والإحساس بالعالم الخارجي، فليس هناك هوية ثابتة لدى الشخص ومعطاة بشكل قبلي بل الهوية هي ثمرة للانطباعات وأحاسيس وتجارب الذات التي لا يمكنها أن تعرف أي شيء عن نفسها بمعزل عن قدرتها على الإحساس، وبالتالي فما هو ثابت في الشخص هو تميزه بكونه قادرا على تذكر ما كان عليه في الماضي والحاضر، إذ هذه الذات تولد صفحة بيضاء وكل ما تعرفه لاحقا هو ما خطته التجربة

والشعور.وعلى على هذا الأساس فالذاكرة ليست معطى فطريا بل هي بمثابة وعاء يملئ ويشكل بتجارب الشخص وأحاسيسه وأفكاره وتمثلاته وتصوراته، وكل ما ظل هذا الشخص قادرا على تذكر هذه التجارب والأحاسيس كلما حافظ على هويته وثباته ووحدته في الزمان والمكان.

تحليل نص شوبنهاور من خلال الكتاب المدرسي في رحاب الفلسفة ص 15

الأفكار الأساسية للنص(عناصر الأطروحة)

- ✓ ينطلق شوبنهاور في بداية النص من نفي أن يكون الجسم هو ما يحدد هوية الشخص لأنه مجرد عرض زائل ومتغير في حين أن هوية الشخص عند شوبنهاور مرتبطة بما هو ثابت في هذا الشخص مهما تغيرت أعراضه(الجسم/السن/الشكل/اللون...).
- ✓ ينتقل شوبنهاور ليحدد مميزات الهوية ويحددها بما يحافظ للشخص على ثباته كما يوجه نقدا جذريا لفلسفات الوعي التي أكدت على أن هوية الشخص مرتبطة بقدرته على التفكير (الفلسفة الديكارتية)أو بقدرته على التذكر والشعور بالتجارب الماضية (الفلسفة التجريبية مع لوك)وكلها محددات معرضة للتلف والتحول ويطرح شوبنهاور عوض ذلك مفهوم الإرادة باعتباره هو ما يحدد هوية الشخص والوجود.
- ✓ ينتهي شوبنهاور ليوضح أن فعل المعرفة لا يمكن أن يكون هو أساس هوية الشخص لأنه مجرد وظيفية من وظائف الدماغ التي قد تصاب بالتلف فهوية الشخص ليست قدرة على المعرفة أو الشعور والتذكر بل هي إحساس ترانسندنتالي يتعالى على التجربة والزمان المكان يدفع بالإنسان إلى أن يرغب ويريد أو لا يريد.

الأطروحة:

يدافع شوبنهاور في نصه على أن أساس هوية الشخص لا يمكن أن يكون هو الجسم أو الجسد لأنه عرض متغير، كما ينفي أن تكون الذاكرة أو الشعور لأنها قدرات معرضة للتلف، كما ينفي أن تكون القدرة على إنتاج المعرفة هي ما يحدد هوية الشخص بل هوية الشخص عند شوبنهاور مستمدة من الإرادة باعتبارها ما يحدد هوية الشخص، **والإرادة عند شوبنهاور لا تعني الفعل الواعي المسترشد بالعقل،** <u>بل هي إرادة الحياة التي تعبر عن نفسها كاندفاع أعمى لا عاقل نحو الحياة</u>، فالإرادة عند شوبنهاور هي أن نريد وأن نرغب ومن ثم فالإرادة هي الرغبات والاندفاعات والميولات من كل نوع، وهي تمتد فيما وراء الحياة الواعية لتشمل أيضا الحياة اللاواعية والطبيعة اللاعضوية كذلك، **والإرادة عند شوبنهاور ليست فردية بل هي تتعالى على العقل الفردي لتشمل السواد الأعظم** لأنها ليست مرتبطة بالضرورة بذات عاقلة وواعية، بل هي ما يتعالى على المعرفة والوعي وفي هذا الصدد يقول شوبنهاور في كتابه <u>*العالم إرادة وتمثل*</u>: **"فالإرادة تتجلى في قوى الطبيعة اللاعضوية كما هو الحال -على سبيل المثال- في قوة الجاذبية التي تجذب الحديد إلى المغناطيس والأرض إلى الشمس وتتجلى في الطبيعة العضوية في كافة درجاتها بدءا من النبات حتى الإنسان الذي تقترن فيه الإرادة بالمعرفة والوعي، غير أن هذا لا يعني أن الإرادة في حالة الإنسان تصبح عاقلة، لأن عقل السواد الأعظم من الناس يكون تابعا لإرادته وفي خدمتها، فنحن لا نريد شيئا لأننا وجدنا أسبابا له، وإنما نجد أسبابا له لأننا نريده، وبوجه عام لم يتمكن أحد أن يقنع أحدا بالمنطق، أو بالعقل أو بالتصورات المجردة، فلكي يقنعه يجب أن يخاطب إرادته"**. ولا يستطيع التخلص من قهرية الإرادة حسب شوبنهاور إلا الفنان المبدع الذي يتحرر من الإرادة وقتيا أثناء رؤيته الإبداعية التي تصبح معرفة خالصة نزيهة ومتحررة من عبودية الإرادة، والزاهد القديس الذي يتحرر من عبودية الإرادة بشكل دائم من خلال وأد رغباته، **إن الإرادة عند شوبنهاور تعبر عن نفسها بوصفها اندفاع أعمى لا عاقل نحو**

الحياة، من خلال كفاح أبدي وصراع لا يهدأ من أجل حفظ حياة الفرد وبقاء النوع، وهو كفاح وصراع لا يتوقف إلا بالموت ولكن الموت لا ينهي معاناة وشقاء الإنسان(أو البشر) لأنه ينهي فحسب الإرادة كما تتجلى في الفرد ولكن الإرادة تواصل وجودها في النوع البشري ومن هنا فوحدها الإرادة ما يشكل هوية الشخص سواء كان فردا أو جماعة.

مصطفى الزاهيد

قيمة الشخص؟

تقديم عام للمحور:

إن المتأمل لهذا العالم يلاحظ بأنه يمكننا أن نستخدم جميع الأشياء في هذا العالم، انطلاقا من النبات إلى الحيوان دون أن يصدر عن هذه الأخيرة أي رد فعل خاص بها مادامت عبارة عن أشياء أو موجودات تتقبل طبيعتها بشكل تلقائي، لكن على خلاف ذلك فالكائن الحي ينفي ويرفض أن يوظف مثل باقي الأشياء في الطبيعة، لذلك نجده يطالب بضرورة احترامه وتقديره.

إن هذا المطلب الذي يرفعه الكائن الحي ضد باقي الأغيار والذي يوحي بأن هذا الكائن حامل لقيمة ما تجعله يرفض أن يعامل مثل موجودات الطبيعة كما يقول هيغل في كتابه"الإستطيقا" هو ما أعطى المشروعية للفلاسفة لكي يسائلوا الأساس الذي يبني عليه الكائن الحي هذا المطلب الذي يلخص في ندائه الدائم"احترموني فلست شيء أو بضاعة". **فمن أين يستمد الشخص قيمته؟ هل انطلاقا من كونه شخصا مالكا للوعي والفكر والحرية والأخلاق والحقوق أي باعتباره غاية في ذاته أم من كونه وسيلة يمكن توظيفها لأجل غايات أسمى منه؟**(*مثلا ما تقتضيه مصلحة الدولة في علاقتها بالجندي*).

الإشتغال على نص بديل داخل الفصل لإمانويل كانط /مقتطف من كتابه تأسيس ميتافزيقا الأخلاق

الأفكار الأساسية للنص:

- ✓يرفض إمانويل كانط النظر للإنسان من الزاوية البيولوجية الصرفة لأننا بهذه النظرة نكون قد حططنا من قيمته وجعلناه شبيها بالحيوان.
- ✓ينتقل إمانويل كانط ليبين لنا جوانب القصور في التصور الذي يقيم الإنسان من خلال امتلاكه لملكة الفهم(القدرة على إنتاج المعرفة وتنظيم معطيات الحساسية/التجربة) ويرفض كانط أن ننظر للإنسان باعتباره ذاتا عارفة لأن هذا التصور سيجعل من الإنسان بضاعة ويضرب في العمق مبدأ المساواة بين الناس.
- ✓يبين كانط أن ما يسمو بقيمة الإنسان عن الأشياء هو النظر إليه باعتباره شخصا أي ذاتا أخلاقية حاملة لعقل عملي/أخلاقي، ومالكا لكرامة تجعل منه غاية في ذاته وليس وسيلة يمكن استخدمها من طرف أي ذات حسب رغباتها و مصالحها.

تصور امانويل كانط : الشخص غاية في ذاته

يوجه إيمانويل كانط في كتابه **"تأسيس ميتافزيقا الأخلاق "للتصورات الأخلاقية العرفية** القائمة على العادة والعرف لأنها تحدد قيمة الإنسان من الزاوية البيولوجية الصرفة، وهو ما يحط من قيمته

للمزيد من الدروس الفلسفية زر الموقع الإلكتروني الخاص بالمادة:
www.agoraphilo.blogspot.com

ويجعله شبيها بالحيوان كما يوجه نقدا **للتصورات المعرفية** التي تنظر لقيمة الإنسان انطلاقا من كونه مالكا لملكة الفهم، أي ذاتا عارفة قادرة على إنتاج المعرفة وتنظيم معطيات التجربة لأن تقدير الإنسان واحترامه فقط لكونه قادرا على إنتاج المعرفة سيجعلنا نخل بمبدأ المساواة في النظر للإنسان وهو ما سيجعل منه سلعة قابلة للتقويم بسعر من الأسعاء، ولم يقف إمانويل كانط عند هذا الحد، بل وجه نقدا لاذعا **للتصورات النفعية** التي تنظر للإنسان من زاوية المنفعة والمصلحة التي يمكن أن يقدمها للذات، ويطرح لنا كانط تصورا بديلا يمكنه أن يسموا بالإنسان على الأشياء والحيوانات، فحين ننظر للإنسان باعتباره شخصا أي حاملا لعقل أخلاقي/عملي يمكنه حينها وفقط أن يستمد قيمته انطلاقا من كونه غاية في ذاته وليس وسيلة قابلة للاستخدام من طرف أي ذات حسب مصالحها ورغباتها، فالنظرة للإنسان باعتباره شخصا، تجعلنا نقدره ونحترمه باعتباره حاملا لكرامة غير قابلة للتقييم بسعر، وأي حط أو اعتداء على كرامة الإنسان هو اعتداء على الإنسانية جمعاء وهو ما يؤكده كانط بقوله في كتابه **"تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق":"عندما نعتبره شخصا، أي كذات لعقل أخلاقي عملي، سنجده يتجاوز كل سعر.وبالفعل لا يمكن أن نقدره بوصفه كذلك أي بوصفه شيئا في ذاته-كوسيلة لتحقيق غايات الآخرين أو وسيلة لتحقيق غاياته الخاصة.- بل يمكن تقديره كغاية في ذاته. وهذا يعني أنه يمتلك كرامة،وبامتلاكه لهذه القيمة يرغم كل الكائنات العاقلة الأخرى على احترام ذاته".**

البنية الحجاجية للنص:

انسجاما مع روح الخطاب الفلسفي باعتباره خطابا حجاجيا أسس إمانويل كانط لأطروحته بالإنطلاق في بداية النص **من عرضه** للتصور العرفي الذي ينظر للإنسان من الزاوية البيولوجية الصرفة ويتمثل ذلك في قوله"يعتبر الإنسان داخل نظام الطبيعة-كظاهرة من ظواهر الطبيعة وكحيوان عاقل-كائنا غير ذي أهمية قصوى"فإمانويل كانط من خلال توظيفه **لأسلوب العرض** في بداية النص يهدف إلى توضيح حدود التصور العرفي الذي يحصر الإنسان داخل الزاوية البيولوجية وهو ما يحط من قيمته، لكن إمانويل كانط لايكتفي بالعرض بل يوظف **الاستدراك** الذي يتغيى من خلاله عرض وجهة النظر المعرفية التي تقيّم الإنسان باعتباره ذاتا عارفة وهو ما يجعله شبيها بالسلعة المعروضة في السوق ويبدوا ذلك واضحا في قول كانط" لكن إضافة إلى امتلاكه ملكة الفهم-الشيء الذي جعله يسمو على جميع الكائنات الأخرى، وقادرا على تحديد غايات لنفسه-لايكسب بذلك إلا قيمة خارجية نفعية"، وبعد عرضه لكل هذه التصورات **يستنتج** كانط أن السمو بالإنسان باعتباره غاية في ذاته وليس وسيلة رهين بالنظر إليه باعتباره شخصا، حاملا للإنسانية في شخصه وهو ما يبدوا واضحا في قوله"وهكذا تكون الإنسانية التي تكمن في شخصه موضوع احترام يمكنه أن يلزم به كل الآخرين .

تصور جورج غوسدروف:الشخص يستمد قيمته من المشاركة والتضامن

ينطلق غوسدروف في تصوره لقيمة الشخص من إعادة النظر في جميع التصورات الفلسفية والسياسية للقرن الثامن عشر وخاصة التصورات اللبرالية التي ركزت على إعطاء قيمة للفرد على حساب الجماعة، هذه النزعة الفردية التي كان تقديسها يخفي أبعادا ايديولوجية غايتها الدفع بالفرد لكي يتحرر من كل التزام أخلاقي تجاه المجتمع، مفكرا فقط في مصالحه وأهدافه الشخصية، وعوض ذلك يؤكد غوسدروف على أن ما يميز الشخص الأخلاقي هو القدرة على الوعي بوهم الفردانية الذي تسعى الأنظمة الليبرالية تكريسها والإتجاه نحو الإندماج والمشاركة مع الآخرين في بناء عالم يسوده التضامن بين جميع أفراده، وعلى هذا الأساس تصبح قيمة الشخص مرتبطة بقدرته على التعبير الفعلي والعملي في الواقع عن تضامنه ومآزرته والتزامه تجاه الآخرين أخلاقيا وسياسيا من أجل تحرير العالم من الأوهام التي ترغب الرأسمالية في تكريسها عن طريق مختلف وسائلها الإيديولوجية وفي هذا الصدد يقارن بين الفرد الذي يعيش أوهاما باعتقاده **"أنه امبراطور داخل إمبراطورية، فيضع نفسه في مقابل العالم وفي تعارض مع الآخرين، بحيث يتصور نفسه كبداية مطلقة. وعلى العكس من ذلك يدرك الشخص الأخلاقي أنه لا يوجد إلا بالمشاركة"**. **إن الشعور الأخلاقي يفرض حسب غوسدروف،الإيمان بأن العالم ليس فضاء للذات وحدها، وإنما هو فضاء لتلاقي ذوات كثيرة، تتعاون جميعها من أجل الوصول إلى غاية واحدة، وهي خدمة القيم الإنسانية النبيلة والعف في مقابل ذلك عن كل فكر أناني ومتوحش".**

يورغن هابرماس:الشخص يستمد قيمته من قدرته على التبرير العقلاني لأفعاله

يدافع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في كتابه "أخلاقيات المناقشة" على أن قيمة الشخص/الفاعل لايستمدها في عالم مابعد الدولة-الأمة من انتمائه الجغرافي أو السياسي أو الديني أو العرقي أو من مكانته الإجتماعية، بل من قدرته على تبرير أفعاله الأخلاقية والسياسية والإقتصادية تبريرا عقلانيا لباقي الذوات التي يتقاسم معها الفضاء العمومي، إن هابرماس ينطلق من نقده الشديد للشخص الأخلاقي المستقل الذي يشرع لأفعاله الأخلاقية بمعزل عن باقي الذوات كما هو الأمر في التصور الكانطي، فالأخلاق غير كافية للنظر إلى الشخص باعتباره قيمة بل لابد أن يستمد الشخص قيمته من خلال القوانين التي يجب أن تقوم عليها دولة الحق والقانون، فالقانون هو الوسيط الوحيد الذي يجب أن يستمد الشخص منه قيمته في عالمنا اليوم. ومن قدرته على استخدام عقله استخداما نقديا في جميع المجالات العمومية دون أي تأثير من طرف السلطة.

كارل ماركس:الشخص مجرد وهم برجوازي ولا قيمة له في النظام الرأسمالي

ينظر كارل ماركس لقيمة الشخص من منظور طبقي محض، فالشخص عند كارل ماركس هو عبارة عن وهم برجوازي ولا يحمل أية قيمة في ذاته كما تصوره الفلاسفة بل يستمد قيمته في هذا النظام انطلاقا مما ينتجه، لكن رغم ذلك يعاني من أبشع أساليب الاستغلال مادامت وسائل الإنتاج في يد الطبقة الرأسمالية، ولكي تكون للأفراد قيمة لابد من تحررهم عن طريق الوعي الحقيقي

لجميع البروليتاريين بموقعهم الطبقي من وسائل الإنتاج، وبالتالي فالثورة هي الطريق الوحيد للقضاء عن ما يعوق تحرر الأفراد وبروز شخصياتهم، وبالقضاء على النظام الرأسمالي وبناء المجتمع الشيوعي سيصبح للفرد قيمة يستمدها من وجوده الواقعي في موقع يجعل منه مالكا لوسائل الإنتاج.

مصطفى الزاهيد

الشخص بين الضرورة والحرية

تقيم عام:

يستمد النقاش الفلسفي حول حرية الشخص قيمته من التصورات الفلسفية الكلاسيكية التي أعلت من قيمة الأبعاد الجوهرية في الشخص بكونه مفكرا وعاقلا وأخلاقيا وحقوقيا وإيكولوجيا...، وهو ما قوضته العلوم الإنسانية بمختلف مقارباتها السيكولوجية والسوسيولوجية والأنثربولوجية التي ركزت في دراساتها على الحتميات التي تقيد الفعل الإنساني وهو ما فرض إعادة النظر في مجمل التصورات الفلسفية التي نظرت للشخص باعتباره حرية مطلقة، فإذا كنت أميز نفسي بكوني كائن حر، وحريتي نابعة من إرادتي العاقلة التي تمنحني الحق في الاختيار والتمييز بناءا على وعيي التام بهذا الإختيار فإنه في مرات عديدة أجد نفسي في مواقف أتصرف فيها أو أسلك فيها انطلاقا من إكراهات داخلية(نفسية/ بيولوجية) أو خارجية (اجتماعية وسياسية وقانونية وثقافية –بالمعنى التايلوري الشامل لمفهوم الثقافة-).**وهكذا فالتفكير في موضوع حرية الشخص بشكل خاص هو أصلا تفكير في الإنسان ككل، والعكس صحيح، من هنا نفهم الدلالة العميقة لما قاله غرامشي: عندما اعتبر أن السؤال "ما الإنسان؟" هو في الأصل سؤال عن مصير الإنسان، أي: هل يمكن أن يتحكم ويسيطر الإنسان على مصيره الخاص؟ هل هو حر بما يكفي؟ وهل يمكن أن يصبح حرا أكثر، وبالتالي ما السبيل إلى تقليص الموانع وتوسيع دائرة حريته؟.**

يمكن أن نعرف حرية الشخص سلبا باعتبارها غياب للإكراه، وإيجابا باعتبارها فعل كل ما يريده هذا الشخص، فالتفكير في حرية الشخص وممكنات فعله، وكذلك حدود هذه الأفعال، هو ليس تفكير في الحرية بشكل محض أو في الضرورات التي تعيق الفعل الانساني، بل تعميق للنظر في هذا الإنسان بالضبط. **فهل هذا الشخص حر حرية مطلقة في أفعاله وسلوكاته ومواقفه أم أنه مجبر ومقيد بحتميات ثقافية واجتماعية ونفسية؟ وماذا يعني القول بحرية الشخص؟ هل يعني التصرف وفق رغباته وميولاته الذاتية أم يعني التصرف في دائرة الحقوق التي تتيحها له القوانين والمعايير الوضعية الإجتماعية؟.**

تحليل نص جون بول سارتر: مقتطف من كتاب "الوجودية نزعة إنسانية" ص 42-43 /النص مكتوب عند التلاميذ في الجهة الخاصة بالتمارين

- ✓ينطلق سارتر في بداية النص من التأكيد على أن الفلسفة الوجودية لا تنفي وجود الله كأساس ميتافزيقي حينما تؤكد على حرية الإنسان المطلقة بل تعتبره نقطة ارتكاز بالنسبة لوجود لإنسان.
- ✓ينتقل سارتر ليبين أن الوجودية تعتبر وجود الإنسان سابق على ماهيته، وهو ما يعتبر نقدا للتصورات الفلسفية التي تؤكد على وجود طبيعة إنسانية معطاة بشكل قبلي، فالإنسان يوجد أولا عند سارتر ثم يصنع ما يريد بنفسه لاحقا.

✓يمر سارتر إلى التأكيد على أن الإنسان حر حرية مطلقة، فالحرية هي ماهية الفعل الإنساني.

✓ينتهي سارتر إلى التأكيد على أن حرية الإنسان المطلقة تجعله مسؤولا عن أفعاله مسؤولية تامة وبالتالي فلا مجال للأعذار أو التبرير أو الإنفعالات لأن الإنسان مسؤول عن أفعاله وإنفعالاته ولديه سلطة تامة عليها.

تصور جون بول سارتر:الشخص حر حرية مطلقة ومسؤول مسؤولية تامة عن أفعاله واختياراته

ينظر سارتر في كتابه الأساس **"الوجود والعدم"** وكتابه **"الوجودية نزعة إنسانية"** للوجود الإنساني باعتباره **فعلا acte** وليس **حالة état** لأن الوجود في صميمه عند سارتر هو انتقال من الإمكانية إلى الواقعية وهو ما يعني بحرية الإرادة الإنسانية عند سارتر، فالوجود الطبيعيDasien الممنوح لنا قبل أي مجهود شخصي لا يحيل إلى واقعة تجريبية بل هو وجود لا ينفصل في ماهيته عن فعل الحرية الذي يقوم به الإنسان ويعبر عنه من خلال فعل الإختيار، فأنا من أختار نفسي وأحدد مصيري و أخلق ذاتي، لأن الوجود عند سارتر متماه مع الإختيار، **فالوجود في العمق ليس إلا فعل اختيار يقدم عليه الشخص، فإذا كان ديكارت يقول "بأنا أفكر، فأنا إذن موجود" بينما في الوجودية يصبح الكوجيطو الوجودي هو "أنا أختار، أنا موجود"الإنسان عند سارتر حر حرية مطلقة مادام يرفض تقبل تأثيرات التجربة تقبلا تلقائيا بل يتعالى على التجربة بواسطة فعل الحرية الذي يمكنه من اختيار ما يريد أن يكون عليه،** فالحرية عند سارتر ليست معطاة بشكل قبلي وتلقائي بل الإنسان هو من يساهم في تحقيقها وخلقها، فالإنسان لا يوجد حسب سارتر إلا إذا اختار نفسه بحرية عاملا على خلق ذاته، فالإنسان عند سارتر هو قدرة على الفعل، لكن الإنسان عند سارتر لا يمكنه أن يقيم في صورة واحدة من صور الوجود التي يختارها وهذا ما يرفضه سارتر بقوله "من الخطأ أن يعتقد الإنسان أنه لكي يوجد يكفي أن يختار ما يريد مرة واحدة، معتقدا أنه سيختار صورة نهائية لا تقبل المراجعة بل ينبغي أن نتذكر على أن الإنسان يواصل سلسلة اختياراته دون أن يتحجر في صورة ثابتة مطلقة، ومعنى هذا أنه لكي يوجد المرء حقا فلا بد له من أن يعمل باستمرار على تمييز الممكنات الحقيقية التي ينطوي عليها وجوده، وذلك بملاحظة "الموجود الجديد الذي ينبثق من سلسلة أفعاله السابقة، **فالإنسان عند سارتر يتعالى على كل جبرية معينة، إنه خاضع فقط لحرية فعله واختياره، فالإنسان عند سارتر قادر على اختيار شخصيته وماهيته لأنه الكائن الوحيد الذي ينحصر وجوده في حريته** أما باقي الموجودات فإنها خاضعة لجبرية صارمة بمقتضاها تسير أفعالها، ويؤكد سارتر ذلك في كتابه "الوجود والعدم" بقوله"إنه ليس في حياتنا عوارض أو ظروف خاصة، فأي حدث جمعي يقع في حياتنا لا يمكن اعتباره حدثا مفاجئا قد صدر من الخارج، ثم تلبس بنا مجرد تلبس:**"إن الحرب التي جندت لها هي حربي أنا فهي صورتي ومثالي، وهي الحرب التي أستحقها، وهذا ما عبر عنه جيل رومان JULES ROMAINE بقوله"**

ليس في الحرب ضحايا بريئة" فأنا إذن مسؤول عن تلك الحرب، لأنني ما دمت لم أتخلف عنها فكأنني أردتها، وتبعا لذلك علي تحمل مسؤوليتي تجاه الخيارات التي أقدم عليها وهو ما يؤكده سارتر بقوله "إنني مسؤول عن كل شيئ، ومسؤوليتي تمتد حتى على تلك الحرب التي اشتركت فيها،كأنني أنا الذي أعلنتها" ما يمكن الخلوص إليه بوضوح مع سارتر هو كون الشخص حر حرية مطلقة لكنه مسؤول في نفس الآن عن أفعاله واختياراته لأنه هو الوحيد الذي اختارها بمحض إرادته وهو ما يوضحه سارتر في **"الوجودية نزعة إنسانية"** بصريح القول**:" وهكذا فإننا لا نجد خلفنا ولا أمامنا في الميدان الإنساني قيما ولا تبريرات أو أعذارا. نوجد وحدنا من دون أعذار. وهذا ما أعبر عنه بالقول"الإنسان محكوم عليه بالحرية" محكوم عليه لأنه ليس هو من خلق نفسه، في حين أنه مع ذلك يكون حرا، لأنه بمجرد ما يلقى به في العالم يكون مسؤولا عن كل ما يفعل. ولا يقر الوجودي بسلطان الإنفعال. إنه لن يتصور أبدا انفعالا جميلا قد أصبح سيلا جارفا يؤدي حتما بالإنسان إلى أفعال معينة فيكون ذلك بمثابة العذر. إنه يعتبر الإنسان مسؤولا عن انفعاله".**

البنية الحجاجية للنص:

لكي يقنعنا سارتر بأطروحته فقد انطلق في بداية النص من توظيفه لحجة بالسلطة حيث نجده يستشهد بالكاتب الروسي العظيم دوستوفسكي لكي يبين الأساس الذي تنطلق منه الفلسفة الوجودية ويتجلى ذلك في قوله "وقد كتب دوستوفسكي:"إذا كان الله غير موجود يصبح كل شيء مباح وهنا تكمن نقطة بدء الوجودية"كما وظف سارتر أسلوب النفي الذي هدف من خلاله إلى نفي أي وجود لحتمية أو قهرية خارج الفعل الإنساني في قوله"ليست هناك حتمية"، كما وظف سارتر أسلوب التأكيد في قوله "فالإنسان حر، بل إنه حرية" ليبين منه أن ماهية الإنسان تتشكل في كونه حرا قادر على اختيار ما يريد أن يكون عليه.

موقف كارل ماركس:الفعل الإنساني تعبير عن الموقع الطبقي وليس عن الجانب الإرادي في الانسان.

إذا كان سارتر يرى أن الشخص حر حرية مطلقة وبكونه مسؤولا عن اختياراته وأفعاله فإن ماركس ينظر للشخص باعتباره مقيد بجملة من الحتميات وأبرزها الحتمية الاقتصادية في النظام الرأسمالي التي تطرح مجموعة من التناقضات بين من يملكون ومن لا يملكون، وبالتالي ففعل الإنسان وسلوكه مقيد بموقعه الطبقي من وسائل الإنتاج لأن الناس حين يعبرون أو يسلكون حسب ماركس فإنهم يسلكون ويتصرفون انطلاقا من تمثلهم لوجودهم المادي، وعلى هذا الأساس فالمحرك لسلوكات البرجوازي ليس هو ما يحرك فعل البروليتاري، وبالتالي فالإنسان في المجتمع الرأسمالي يعيش وهم الحرية، وهو ما يعززه الفيلسوف الألماني تيدور أدورنو بقوله **"ليست الحرية هي أن تختار بين الأبيض والأسود بل الحرية هي أن تتفادى الخيارات المحددة بشكل مسبق من طرف**

النسق" لكن رغم الحتمية الاقتصادية التي تقيد فعل الإنسان في المجتمع الرأسمالي إلا أن ماركس يرى بأن الشخص يمكنه أن يكون حرا ولكن في المجتمع الشيوعي الذي يتم على مستواه القطع مع جميع التناقضات الإجتماعية.

تصور الان تورين: الذات الفاعلة تكون حرة في صراعها مع أشكال التحكم السلطوية من أجل الحصول على الحرية

في كتابه الموسوم "براديغما جديدة لفهم عالم اليوم" يناقش آلان تورين الذات الفاعلة وعلاقتها بالحتميات الإجتماعية موجها نقدا لكل التصورات الميتافيزيقية التي نظرت للإنسان من خلال دوره الاجتماعي(هربرت ميد مثلا) أو من خلال التزامه بقضايا عمومية(مونيي) أو من خلال فردانيته (ايركسون) بل يدافع الان تورين على كون الشخص كجوهر أو كوجود فردي في عالم صوري خالص لم يعد مقولة قادرة على مقاومة الابتذال اليوم الذي يعرفه العالم اليوم، وكذلك الانحرافات التي أدى إليها تطور الحداثة الغربية، كما وجه الان تورين نقدا لاذعا للفلسفة الديكارتية التي تنظر لحرية الإنسان من خلال قدرته على الانعزال والتحكم في الرغبات والأهواء **بل تكمن حرية الشخصPERSONNEالذي عوضه الان تورين بالفاعل l'acteur أي بالذات الفاعلة التي تكمن حريتها في فعلها المقاوم لكل أشكال الابتذال والتحكم** التي تفرضها وسائل الإعلام والثقافة الجماهيرية وأنظمة السلطة، فالفاعل l'acteur لا يستمد حريته من خلال وعيه بفردانيته لأن الفردانية هي مقولة إيديولوجية غايتها عزل الأفراد من أجل التحكم بهم.

فحرية الذات الفاعلة عند الان تورين تستمدها من خلال "الصراع ضد نقيض الذات وأشكال منطق السلطة"على حد قوله، إن ما يؤكد عليه الان تورين هو أن الذات لا تكون حرة إلا إذا قاومت عالم الاستهلاك وكل وسائله الإيديولوجية وفي هذا الصدد يقول الان تورين في كتابه "براديغما جديدة لفهم عالم اليوم"**:"إنني أحدد الذات الفاعلة بمقاومتها عالم الاستهلاك اللاشخصي أو عالم العنف والحرب، إن الذات الفاعلة هي استحضار للذات، هي إرادة العودة للذات بعكس تيار الحياة العادية، إن فكرة الذات الفاعلة تستدعي إلى خاطري فكرة النضال الإجتماعي، إضافة إلى فكرة الوعي الطبقي والشعور القومي في مجتمعات سالفة، لكن بمضمون مختلف ينأى على كل تمظهر خارجي، ويتجه مع بقائه صراعيا نحو الذات بالكامل، لذا كان أول ما خطر ببالي من أجل توضيح فكرة الذات الفاعلة صور المقاومين، صور المقاتلين من أجل الحرية".**

فحرية الشخص ليست معطاة سلفا ولا يمكن الوعي بها في معزل عن حركية الواقع بل الذات الفاعلة لا تكون حرة إلا من خلال نضالها المستمر على جميع المستويات الثقافية والسياسية من أجل الحصول على حريتها.

مفهوم الغير

تقديم عام للمفهوم:

لقد أسست الفلسفات المعاصرة منظومة مفاهيمية جديدة، الوجود مع، الوجود من أجل الغير، الغيرية، إلخ.. يتعلق الأمر بالتنبيه لمسألة جوهرية: إن صعوبة معرفة الغير لا تنفي إمكانية جعله موضوعا للتأمل والتفكير، بل إن كل غياب للمسائلة بهذا الصدد، يعني التفكير بشكل عفوي والاختباء وراء تصورات مبطنة، تفسح المجال أمام الأوهام والأحكام المسبقة، أفلا يؤدي وهم معرفتنا بالغير في أحيان كثيرة إلى خلق حواجز تشوش علاقتنا معه؟

يستدعي التفكير في الغير والإعتراف به وتفهمه مفهوما مركزيا وهو الإختلاف، **مادام الغير هو كل ما ليس أنا،** وما لست إياه، حسب جون بول سارتر، وبالتالي فالغير ليس فقط أنا غيري بل أنا آخر يخترقني ويسلبني ذاتيتي الخالصة، لهذا وظفت الفلسفات المعاصرة مفهوما أخر جديد هو مفهوم البينذاتية **/التذاوت**، بحيث يبدوا الغير وجودا بين-ذاتيا، لكن صعوبة الإعتراف بالغير أحيانا تجعلنا ضمنيا ندرك أنها صعوبة في الإعتراف بحريته وهو ما يجعل قضية الغير قضية أساسية في الفلسفة سنقاربها من خلال مجموعة المواقف الفلسفية.

1.دلالات مفهوم الغير:

1)من الدلالة العامية إلى الدلالة الفلسفية:

يحيل مفهوم "الغير" في **التمثل المشترك** على الآخرين بشكل عام، وهو ما يقابل الأنا أي ما يكون خارجا عنها، كما يشير إلى المختلفين عن الذات الفردية من الناحية الفزيائية، وقد يكونون أقارب أو أصدقاء أو خصوم، أو غرباء وأجانب، بينما في **الدلالة المعجمية** نجد أن مفهوم الغيرAUTRUIمشتق من الجدر اللاتيني ALTER الذي يعني الآخر L'AUTRE ويتحدد معنى الغير في هذا السياق ب**:"الغير هم الآخرون من الناس بوجه عام" والآخر هو "من ليس نفس الشخص، ما ليس نفس الشيء والمتميز والمختلف"**.

على مستوى **الدلالة الفلسفية** نجد تدقيقا لمفهوم الغير يفصله بشكل تام عن الأشياء **"فالغير هو آخر الأنا، والذي ينظر إليه ليس بوصفه موضوعا بل بوصفه أنا آخر، أو كما يعرفه سارتر" الغير هو الآخر الأنا الذي ليس أنا"**يشبهني في الخصائص الصورية التي تتحدد بها الأنا(الوعي/الحرية/الاستقلالية/المسؤولية/البعد الاخلاقي والقانوني).

ما نستنتجه من هذه الدلالات هو أن الغير هو في نفس الوقت آخر وليس آخر، الأنا الذي ليس أنا، أو أنا آخر مثلي، ومادام هذا الغير هو أنا آخر مثلي فإنه يستحق التقدير والاحترام مني لشخصه مادام غاية وليس وسيلة، لكن الأنا كما تم تحديدها فلسفيا مع الموقف الماهوي هي ذات عارفة تتمثل العالم وتؤسس حوله معرفة ووعيا بطريقة مباشرة دون وساطة معينة، وهو ما يعني أن الأنا يمكنها الوعي بذاتها في معزل عن باقي الأغيار لكن الفلسفة المعاصرة أكدت ومنذ هيجل على أن الوعي بالأنا وبالذات لا يتم إلا بالمرور عبر وسيط الغير، وهو ما يجعل وجود الغير ضروريا حسب هذا التصور لكن التصور الماهوي يرى أن الغير ليس ضروريا وهو ما يجعل ضرورة فحص مختلف الإشكالات التي نكون إزائها انطلاقا من هذه المفارقات:

2.الإشكالية الفلسفية لمفهوم الغير:

...فإذا كان الوجود البشري يقتضي التواصل بين الذوات، فكيف يمكن أن يتحقق هذا التواصل إن كانت معرفة الغير مستحيلة كجوهر صوري متعال على الإدراك الحسي؟ وهل المعرفة التي أكونها حول هذا الغير هي معرفة مطلقة وتامة ومحيطة بهذا الغير أم أنها مجرد ظنون وأوهام قد يساهم هذا الغير في خلقها لدي حتما حينما يقدم نفسه أمامي وفق ما يريده هو؟وعلى أي أساس يجب أن تقوم العلاقة مع الغير؟ هل على أساس الاحترام

والتواصل والصداقة من أجل تأسيس مجتمع يسوده السلم والتسامح أم على أساس العداء المؤدي الى الحرب والعنف؟

I. المحور الأول : وجود الغير

✓ مقدمة خاصة للمحور الخاص بوجود الغير:

لا يمكن للإنسان أن يحبس نفسه في قمقم، فإن قطب 'الأنا' لا يستطيع العيش إلا في علاقة "بقطب الغير"، حقا إن المرء يولد بمفرده ويموت بمفرده، ولكنه لا يحيا إلا مع الآخرين وبالآخرين وللآخرين، وإذا كان قد وقع في ظن البعض أن الشعور الفردي إنما هو ذلك الوعي الخاص الذي نستشعر معه أننا موجودون وحدنا دون الآخرين، فإن هيدغر يقرر أن **الوجود دون الاخرين هو نفسه صورة من صور الوجود مع "الأخرين"** بمعنى أن الشعور الفردي لا ينطوي على انفصال مطلق عن عالم الغير الذي هو من مقومات الوجود الإنساني بصفة عامة، وكما أنه ليس ثمة ذات بدون العالم، فإنه ليس ثمة ذات بدون الغير، وسواء كان الغير الذي أتصارع معه وأتمرد عليه وأسخر منه أم كان هو الصديق الذي أتعاطف معه وأنجذب إليه فإنني في كلتا الحالتين لا أستطيع أن أعيش بدونه، ولا أملك سوى أن أحدد وجودي بإزائه، **وسواء قلنا مع سارتر الجحيم هو الغير أم قلنا مع مالبرانش أنه ليس هناك من عقاب أقصى على المرء من أن يعيش في الجنة بمفرده،** فإن من المؤكد أن وجود الغير قضية أساسية تتطلب منا معالجتها فلسفيا إستحضار الإشكالات التالية:**هل وجود الغير ضروري لكي أحقق وعيي بذاتي؟ بعبارة أخرى هل وعيي بذاتي هو وعي مباشر ومستقل أم أن وعيي بذاتي لا بد أن يمر عن طريق الغير؟ وكيف يمكنني إدراك وجود هذا الغير؟ هل بوصفه شيء من الأشياء الموجودة في الطبيعة أم باعتباره أنا آخر غيري يستحق التقدير والاحترام؟وكيف يمكن أن يعترف بي من طرف هذا الغير؟ هل من خلال الصراع من أجل الاعتراف أم من خلال الإعتراف المتبادل؟.**

تصور مارتن هيدغر انطلاقا من تحليلنا له في القسم

ينطلق هيدغر في مناقشته لإشكالية وجود الغير في كتابه **"الكينونة والزمن"** من تأكيده على أن الإنسان موجود في هذا العالم، هذا **الوجود عند هيدغر ليس بالمعنى المكاني الفزيائي، بل بالمعنى الأونطولوجي** إلى جانب موجودات بشرية أخرى، فالموجود هنا(الأنا) تجد نفسها في عالم الآخرين الذي يفرض عليها أن تتعامل معه وتعيش معه، فهيدغر، لا يقصي الغير ولا يدعو للعزلة والفردانية كما ذهبت إلى ذلك الفلسفات الذاتية بل إن هيدغر يؤكد على أن العزلة عن الآخرين غير ممكنة ويلخص ذلك في قوله: **"إن الوجود بدون الآخرين هو نفسه صورة من صور الوجود مع الآخرين"** لكن ما ينتقده هيدغر هو إنسان العصر الحديث الذي فُرض عليه بواسطة مختلف الوسائط الإيديولوجية أن يعيش في حالة جماعية زائفة تفرض عليه التنازل عن وجوده الخاص والأصيل فيصبح في هذه الحالة وجود الإنسان هو عبارة عن انغماس وذوبان في عالم "الجمهور" الزائف.

فهيدغر يفرق بين وجود حقيقي وأصيل، ووجود زائف غير مشروع، فلكي تحافظ الدزاين/الذات/الأنا/ على وجودها الأصيل الذي يضمن لها حريتها ويجعلها حاملة لمسؤوليتها التامة عن أفعالها واختياراتها، أما الوجود الزائف فإنه يفرض على الذات النزول إلى مستوى الموضوع أو الأشياء، فتميل إلى الانغماس في عالم الجمهور الذي هو عالم استهلاكي وهو ما يمَكن الآخرين من سلبنا ذواتنا وحريتنا ومسؤوليتنا، وهو ما يؤدي إلى فقدان

الذات لأصالتها وشخصيتها وهويتها، فالعودة إلى الذات أي الوجود الأصيل حسب هيدغر هو الطريق لتحرر الأنا من سلطة الغير وقبضته، وهيدغر بدعوته هذه لايقصي الغير لكنه حذر من عالمه الزائف الذي تناقش فيه فقط القضايا المنحطة والتافهة(الأيقونات/النجوم/الماركات العالمية/الأحداث اليومية..).

ما يمكن أن نخلص إليه من تصور هيدغر هو أن هيدغر يؤكد على أن التباعد هو الخاصية المميزة للعلاقة بين الأنا والغير، فأخذ المسافة من عالم الغير ضروري لكي لا تسقط الأنا في قبضة الغير ولكي لايتم إفراغها من كينونتها، وقد حاجج على ذلك من خلال المثال الذي أعطاه بركوب الحافلات وقراءة الصحف والأخبار ومشاهدة التلفاز فإنها تؤدي في نهاية المطاف إلى تنميط الأنا وجعلها تفرغ من هويتها وتفكر بشكل منقاد وشبيه لما يفكر فيه كل الأغيار اللذين يعيشون وجودا زائفا ومبتذلا.

جدول لتوضيح الفرق بين الوجود الأصيل والوجود الزائف عند مارتن هايدغر:

الوجود عند هيدغر ينقسم إلى:	
الوجود الأصيل	**الوجود الزائف**
هو وجود تكون فيه الأنا حرة وواعية ومستقلة، ومريدة ومسؤولة مسؤولية تامة عن وجودها وتفكر في العالم بمعزل عن أي سلطة خارجية أو إكراه أو توجيه سواء كان ماديا أو إيديولوجيا.	هو عالم الجمهور الذي خلقته الأجهزة الإيديولوجية لسلطة، وهو عالم مستغرق في اليومي ويكون فيه الأفراد منقادين وخاضعين لبعضهم البعض ومنمطين يفكرون في قضايا منحطة وشبيهين بالأشياء.

موقف جان بول سارتر:وجو الغير يتجلى كعائق من خلال نظرته أمام الأنا لكنه عائق ضروري لتحرر الأنا

في معالجته لإشكالية وجود الغير، يؤكد سارتر في كتابه **"الوجود والعدم"** أن سقوط الأنا في العالم إلى جانب الأشياء حيث تحتل الأنا المركز المستقل الذي تلتف حوله الأشياء، لكن انبثاق الغير الذي يوازي سقوط الأنا في العالم يجعل الأنا تحس أنها لم تعد وحيدة، فيظهر الغير باعتباره آخر يزحزح الأنا من مركزها الذي كانت تحتله مقارنة مع الأشياء الجامدة التي لاتستطيع أن تسلب أحدا حريته، وهو ما يجعل الأنا تفكر في وجود الغير الذي **أصبح بإمكانه من خلال نظرته تجميد تلقائية وعفوية وحرية الأنا،** وفي هذا الصدد **يقول سارتر"فلولا أن الآخر يراني وينظر إلي لظل شيئا بين الأشياء، وأظل في عالمه كموضوع للنظر والتأمل،فموضوعيتي لا تأتي إلي من العالم، مادام العالم يستمد موضوعيته من وجودي، إذ أنه لايستطيع أن يكون موضوعا لنفسه"**فالمسألة حسب سارتر هي صراع بين الأنا والغير وبتعبير أدق مبارزة،**"فالغير هو الإمكانية الدائمة التي تحولني إلى موضوع مرئي، والغير هو الإمكانية الذاتية الذي يتحول بواسطتي إلى موضوع مرئي"، فالرجل "الذي يقرأ في كتابه مثلا دون أن يسمع شيئا أو يرى شيئا سوى الكتاب بين يديه يمكن أن أنظر إليه من مسافة بعيدة باعتباره"رجل قارئ" كما أقول عن هذه الصخرة، على أنها صخرة باردة، فهاهنا يبدوا الغير حسب سارتر كوجود مكاني باعتباره شيء ولكن بمجرد ما أن يلتفت إلي هو الآخر حتى تزول عنه هذه الشيئية لأتحول أنا إليها، فالغير**

موضوع وذات عندما أكون ذاتا بالنسبة إليه إذ لا أستطيع أن أكون موضوعا بالنسبة إلى نفسي، كما لايستطيع الغير أن يكون موضوعا إلى نفسه"فكل واحد منا يحقق حريته ووعيه بذاته من خلال تعاليه على نظرة الآخر وهي نظرة يتعالى عليها كل "أنا" في اتجاه الغير من خلال الفعل والإختيار الذي يقوم به في سبيل حريته، وفي هذا الصدد يقول سارتر"**فنظرة الآخر وسيط بيني وبين نفسي وأنا أرى نفسي لأن الآخر يراني وهو شعور أوضح ما يكون في حالة الخجل وهي حالة يتعرف فيها المرء على نفسه كموضوع يراه الأخر ويحكم عليه، أو بالأحرى كحرية تفلت منه".**

مـــــوقف هيجل :وجود الغير ضروري لتحقق الأنا وعيها بذاتها من خلال صراعها ضد الغير من أجل نزع الإعتراف

في قراءته لهيجل يعيد جان هيبوليت بناء التصور الهيجيلي حول تطور الوعي وأقصى ما يمكن أن يتجلى فيه الوعي كما ناقش ذلك هيغل في كتابيه "الإستطيقا" و"فينومينولوجيا الروح" أن الإنسان لا يكون ولا يوجد من أجل ذاته حسب هيجل إلا إذا تجاوز الوجود الطبيعي (الوجود كأشياء الطبيعية)، فالإنسان يمكنه أن يوجد من أجل ذاته في الوقت الذي ينفي فيه الوجود الطبيعي كي يسمو إلى ما يكون موضوع رغبته، إن تدخل الإنسان في الطبيعية من أجل تحويلها وإضفاء لمسته الخاصة حولها هو ما تستهدفه الرغبة، إن الرغبة هي وعي الذات بذاتها حسب هيجل ولن تكون الذات على وعي بذاتها إلا إذا كانت لديها رغبات **تسعى لتحقيقها في إطار الصراع من أجل نزع الاعتراف** الذي تحركه الرغبة عند هيغل رغبة العبد في التحرر، **فحينما تسعى الذات إلى تجاوز وجودها الطبيعي /الحسي نحو تحقيق رغباتها فهي في نفس الوقت تسعى لتحقيق وعيها بذاتها، لكن هذا الوعي بالذات يصطدم برغبات ذات أخرى وهو ما يؤدي إلى صراع بين الرغبات،تجد الأنا فيه نفسها مجبرة على الدخول في صراع قاتل ومميت من أجل نزع الاعتراف ضد نقيض الأنا وهو الغير** ويمثل لنا ذلك هيجل من خلال جديلة العبد والسيد فكل منهما يرغب في تحقيق وعيه بذاته من خلال رغباته وهو ما يجعلهما في صراع مستمر لكي ينفي أحدهما الآخر وينتصر عليه لكي ينتزع منه اعترافه بذاته كشخص حر وواع ومستقل، هذا الصراع هو الذي يمنح الذات و الآخر يقينا بوجودهما. فيرتقي بالفرد من مجرد أنا مباشر إلى وعي بذات معترف بهاهذا الإعتراف لا يمنح بشكل سلمي وإنما ينتزع عبر صراع يؤدي إلى استسلام أحد الطرفين، وبذلك تنشأ العلاقة الإنسانية الأولى: **" علاقة السيد والعبد في التاريخ ".**

موقف ديكارت ، الأنا مكتفية بذاتها والغير لا وجود له إنه مجرد جسم

إن الفلسفة الديكارتية تتأسس على الأنا المفكرة القادرة على تحقيق وعيها بذاتها اعتمادا على الذات نفسها و دونما حاجة لمساعدة الغير، هذا ما تعلمنا إياه تجربة الشك التي يضع فيها الأنا نفسه في مقابل الغير من خلال الشك في هذا الأخير، و من خلال العزلة عنه. و من هنا يكون وجوده غير ضروري بل افتراضيا أو محتملا ما دام متوقفا على حكم العقل و استدلاله.ورغم أن ديكارت لم يتطرق للغير لفظا في متنه لكن الأنا أفكر عند ديكارت في تجربة التأمل المستقل لا تنظر للآخرين كأنوات بل مجرد أجسام متحركة حينما يطل ديكارت من شرفة النافدة عليهم ليراهم يتحركون.

II. معرفة الغير:

✓ **تقديم خاص بالمحور:**

إن التأسيس للإجتماع البشري وظهور الدولة يقتضي تنظيم العلاقة بين جميع الأغيار، لكن التفكير في أشكال العلاقات الممكنة مع الغير لا يمكن أن نفكر فيه فلسفيا إلا من خلال إشكال سابق عليه وهو التفكير في إمكانية معرفته -**فنحن لا يمكننا الإرتباط مع أحد أو نسج علاقات معه دون معرفة سابقة به-** هذه المعرفة التي تطرح أمامنا العديد من العوائق الإبستمولوجية، فنحن ذهبنا لزمن معتقدين أن فعل المعرفة مرتبط بالعلم والطبيعة لأنه في الواقع وما تكشف عنه الممارسة المعرفية هو أن فعل المعرفة يقتضي الإستناد إلى العديد من الخطوات التي تؤسس لهذه المعرفة وخاصة العلمية منها ك:(الملاحظة/الموضعة/التشييء/العزل/التجريب) وهي الخطوات التي لا يمكن أن نخضع إليها الغير، وحتى إن ادعينا إمكانية ذلك فلن نعرف سوى جسمه وجسده أما عالمه الداخلي فيظل عسيرا على المعرفة وصعبا على الاختراق، من هنا تصدر إشكالية معرفة الغير التي نجملها في :

ألا يؤدي فعل المعرفة باعتباره ارتبط تاريخيا بالعلم والطبيعية إلى تشييء وموضعة الإنسان وسلبه كل خصائصه الصورية (الوعي/الحرية/الاستقلالية/المسؤولية/) ؟ وهل معرفة الغير ممكنة أم مستحيلة؟ وإذا كانت ممكنة فهل هي مطلقة ونهائية وقابلة لتعميم أم أنها مجرد ظنون وأوهام وتخمينات قد يساهم هذا الغير في حد ذاته في خلقها لدي حينما يقدم نفسه أمامي بصورة معينة؟

موقف إدموند هوسرل: معرفة الغير ممكنة عن طريق التذاوتintersubjectivité

يرى هوسرل أن معرفة الغير ممكنة عن طريق ما يسميه بالتذاوت inter-subjectivité فالذات تدرك الغير في العالم المعيش le monde vécu وكأنه متحكم في أفعاله وسلوكاته وتصرفاته وجسمه، لكن هذا الغير مخترق حسب هوسرل بالغير فهو لايتصرف من تلقاء ذاته بل استنادا إلى حضور الأنا، فإدموند هوسرل يرى أن هناك إمكانية لمعرفة الغير، بحيث ترتبط الذات بالغير من خلال المجال المشترك الذي يسمى العالم. و هذا العالم توجد فيه الذات كما يوجد فيه الغير، فإدراك الذات لهذا العالم هو إدراك لهذا الغير الذي يوجد فيه. و ما دام العالم يتشكل من هذه الذوات و يتأسس عليها، فإن إدراكي لها ليس إدراكا معزولا ناتجا عن نشاط فكري أو ذاتي تكون الذات في غنى عما يمكن أن يقدمه الغير من تصورات . فتصور العالم هو تركيب لمجموع التصورات، و تفاعل الذوات فيما بينها . كما لا يمكن أن نتحدث عن عزلة فكرية و عن عدم القدرة على معرفة الغير ما دمنا نساهم في إنتاج العالم و تشكيل معالمه، و يظهر الغير في العالم و كأن له القدرة على التحكم في تصرفاته و انفعالاته، لكن الغير مخترق بواسطة الأنا كما توجد الأنا مخترقة من خلال الغير، إننا ندرك نفس العالم لكن لا يمكن للأنا أن تكوّن معرفة مطابقة للمعرفة التي يكونها الغير حول العالم، فلكل من الأنا والغير تجربتهم الخاصة حول العالم، **فالوردة التي يرى فيها شخص ما رمزا للحب قد لا يعيرها شخص آخر أي اهتمام، ولا يمكن القول باستحالة معرفة الغير مادام إدراكهما للعالم مختلفا بل إن التذاوت أي التفاعل بين الذوات هو السبيل لكي تدرك الأنا الغير في قصدية ما يروم إليه من خلال فعله.**

ماكس شيلر: معرفة الغير ممكنة من خلال النظر إليه كبنية كلية لاتقبل التجزيئ

يرى ماكس شيلر أن معرفة الغير ممكنة باعتباره بنية كلية مترابطة، ويؤسس لأطروحته على أساس استنباطي، **مؤكدا على أننا نشارك الغير في إضفاء المعنى والدلالة على أفعاله فيكفي أن نرى ابتسامته لنقول بأنه فرحا، أو احمرار وجهه لنقول أنه خجل، أو دموعه لنقول أنه حزين،** وعلى هذا الأساس يوجه شيلر نقدا لاذعا للمنهج التجريبي الذي يرى بأن تعابير وسلوكات الشخص لا تعبر نهائيا على عالمه الداخلي وكأن الغير يعيش حياتين منفصلتين، عالم داخلي وعالم خارجي، لذلك يؤكد شيلر على أن المنهج التجريبي لا يمكن تطبيقه على الفعل الإنساني لأنه فعل غير قابل للتجزيئ مادام يتداخل فيه ما هو نفسي وروحي مع ما هو مادي عضوي، ويقترح شيلر الإنطلاق من المنهج الفينمينولوجي الذي ينظر للفعل الإنساني في كليته وقصديته، وينتهي شيلر إلى أنه لا يمكن أن نطبق خطوات المنهج العلمي التجريبي على التعابير الإنسانية فإذا كان الموضوع الفزيائي أو الطبيعي قابل للتقسيم والتجزيئ والموضعة والملاحظة المؤدية إلى المعرفة المطلقة القابلة لتعميم، فإن الفعل والتعبير الإنساني غير قابل لذلك، فالإبتسامة مثلا أو الحزن أو الفرح لا يمكن تجزيئه وتقسيمه وموضعته أو فصله عن ما هو داخلي، إن تعابير الغير هي مرآة عاكسة لعالمه الداخلي لذلك <u>**فالتعاطف والمشاركة**</u> هي ما يمكننا من إدراك الغير ومعرفته **وفي هذا الصدد يقول ماكس شيلر"إن ما ندركه، منذ الوهلة الأولى، ليس جسد الغير ولا نفسيته، بل ندرك الغير بوصفه كلا لا يقبل القسمة، إذ لا يمكن أن نقسمه إلى قسمين، أولهما يدرك داخليا(نفسيا)، وثانيهما يدرك خارجيا(جسديا)، إن المضمونين الداخلي والخارجي، يترابطان ترابطا وثيقا بخيط دائم ومستقل عن كل ملاحظة واستقراء".**

موقف جان بول سارتر: معرفة الغير كأنا غير ممكنة، فإخضاعه لفعل المعرفة يؤدي إلى موضعته وتجميد إمكانياته

يقدم الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر تصوره حول العلاقة بين الأنا و الآخر كما تتجلى في مختلف مظاهر الحياة المعيشة (النظرة،الحب...) على أنها علاقة صراع تدور حول الموضعة، و تتجلى خاصية الصراع في أنني أحاول أن أدرك الآخر كموضوع أشيئه و أفقده بالتالي إمكاناته و حرياته. و حين أنظر إليه يشيئني و يفقدني حريتي .و يظهر الوصف الذي قام به سارتر لمختلف مظاهر الحياة المعيشة، أنني أعجز عن النظر إلى الآخر كذات و كموضوع في نفس الوقت. و بالتالي يظهر أن الوضعية التي أعترف فيها بحرية الآخر هي وضعية مستحيلة، على اعتبار أن وعي الآخر كوعي حر هو وعي يوجد خارج قدراتي المعرفية و يحمل تناقضا و استحالة تجعله بعيدا عن المعرفة.

فادعائي ورغبتي في معرفة الآخر هي مجرد محاولات للسيطرة عليه وموضعته وتشييئه. فكل واحد منا يسعى من خلال نظرته إلى تجميد الآخر والحد من تلقائيته وعفويته لكن كل واحد منا ينفلت من الآخر بفعله واختياراته وتعاليه على تلك النظرة وهو ما يجعل معرفة الغير مستحيلة كذات، إن سقوط الأنا في العالم منذ اللحظة الأولى التي تقذف فيها إلى العالم يوازيها انبثاق للغير من خلال نظرته التي تموضع الأنا لكن الأنا لا يمكنه معرفة الغير لأن حريتها توجد في تعاليها على نظرة الغير، وكل ادعاء لهذه الإمكانية(أي إمكانية معرفته)هي ليست إلا محاولة لسيطرة عليه وتشييئه.

غاستون بيرجي : معرفة الغير مستحيلة، فعالمه حصن موصد لا يمكن للأنا اختراقه أو تمثله بشكل يتطابق مع ما يفكر فيه الغير

يرى الفيلسوف الفرنسي غاستون بيرجي أن الذات تشكل عالما فريدا من نوعه، فهي تعيش في استقلال و انفصال عن الغير، إذ لا يمكن سبر أحدهما أغوار الآخر رغم حضورهما معا . و هذا الحضور لا يكون إلا للجسد أو للجسم . لكن، عقل الأنا و تفكيرها غائب عن هذا الحضور، فهو يتوارى وراء حجب لا يمكنها أن تنكشف أو تتجلى أمام الغير. فكل ما تمر به الذات لا يمكن للغير أن يشارك الأنا فيه بنفس الدرجة و المقدار، رغم أنه قادر على الإحساس و التعاطف معها، يعطينا بيرجي مثالين أو تجربتين يبدوا فيهما عالم الغير غريب تماما عن عالم الأنا، فتجربة الفرح أو الألم هي دليل قاطع عند بيرجي على عدم قدرة الغير على معرفة عالم الأنا، فمثلا حين أكون فرحا نتيجة خبر ما أو سماع شيء ما فرغم وجود الآخرين إلى جانبي فلا يمكنهم نهائيا أن يحسوا بوقع الفرح علي كما أحس به أنا رغم أنهم يشاركونني فرحتي إلا أن فرحي يظل خاصا بي ولا يمكن لمشاركتهم أو تعاطفهم أن يكون مطابقا لما أحس به، فمثلا العروس ليلة العرس قد يشاركها كل الأغيار فرحتها لكن لا أحد بإمكانه أن يحس بما تحس به هي داخليا، رغم أنهم يعبرون عن فرحهم لفرحها، كما أن تجربة الألم وخاصة الموت كأقصى تجربة وجودية قد يشاركنا الغير عن طريق تعاطفه فيها إلا أن هذا التعاطف يظل برانيا عني لأنني أنا المتألم الوحيد وأنا الوحيد القادر على الإحساس بذلك الألم الذي قد يحدثه وقع الموت من خلال فقدان قريب أو حبيب علي، أما الغير فلا يستطيع مهما حاول أن يصل إلا عالمي الداخلي ووقع الألم علي.

III. العلاقة مع الغير :

تقديم خاص للمحور:

لا يمكن اختزال العلاقة مع الغير إلى علاقة معرفة، فهذه العلاقة مركبة ومتعددة الأبعاد في الواقع الفعلي، وكل بعد من هذه الأبعاد تتقاسمه قيمتان متعارضتان: إيجابية وسلبية (المحبة والكراهية، الاعتراف والإقصاء، الصداقة والعداوة. إن الغاية من التفكير في العلاقة الممكنة مع الغير مرده إلى انهمام الفلاسفة بإشكالية سياسية ترتبط بتنظيم المدينة/الدولة Polis سياسيا وثقافيا وأخلاقيا، إذ لاحظ الفلاسفة أن القوانين منذ اليونان ليست مثالية وغير قادرة على جعل المجتمع أكثر أمانا وسلاما، تسوده قيم التضامن والتعايش، إذ تعبر نزوعات الأفراد والجماعات في كل حين عن العنف والحرب، وهو ما جعل الفلاسفة يفكرون في الغير وفي التنظير للعلاقة معه على أسس أخلاقية تتجاوز الإكراه القانوني إلى الالتزام الأخلاقي تجاه هذا الغير باعتباره ذاتا وأنا آخر، وليس عدوا دائما أو خصما أو نقيضا مهددا للأنا ومن هنا يمكن التفكير في إشكالية العلاقة مع الغير انطلاقا من جملة التساؤلات الفلسفية : **ما طبيعة العلاقة التي تجمع الأنا بالغير؟ هل هي علاقة أساسها المتعة والمنفعة أم علاقة أساسها الفضيلة؟هل نصادق الآخرين لأننا نبحث عن الكمال أم لأننا نحس بالنقص؟هل العلاقة مع الغير غايتها حفظ البقاء والنوع أم غايتها تأسيس مجتمع يسوده التضامن والتسامح وينبذ الحرب والعنف؟**

موقف أفلاطون :العلاقة مع الغير أساسها الحب الذي تحس به الأنا تجاه الغير، هذا الحب الموجه نحو الغير غايته تحقيق الكمال وتجاوز نقص الأنا

يدافع أفلاطون في محاورة ليسيس Lysis التي خصها لبحث موضوع الصداقة، على أن الصداقة علاقة محبة متبادلة بين الأنا والغير، أساسها حالة وجودية **وسط** بين الكمال المطلق والتواصل المطلق، **بين الخير** الأقصى والشر الأقصى، لأن من **يتصف بالكمال والخير المطلقين يكون في حالة اكتفاء ذاتي** إلى الغير ومن يتصف بالشر والنقص المطلقين تنتفي فيه الرغبة في طلب الكمال وللخير، لذلك فالصديق هو من يتصف بقدر كاف من الخير والطيبة يدفعه إلى طلب خير أو كمال أسمى، وبقدر من النقص لا يمنعه من ذلك، وكأنه يبحث في الغير عما يكمله.

موقف أرسطو:الصداقة فضيلة ، تمنعنا من النظر للآخر باعتباره مفيدا أو نافعا بل باعتباره صديقا

في نفس السياق يضيف أرسطو أن الصداقة، فضيلة، فهي تمثل قيمة إيجابية وسامية، ضرورية للحياة المشتركة، وهي الرابطة التي يمكن أن تجمع بين الناس، فإذا عمت علاقات الصداقة بينهم داخل المدينة فلن يحتاجوا إلى العدالة والقوانين.

يميز أرسطو بين ثلاثة أصناف من الصداقة: **صداقة المنفعة وصداقة المتعة وصداقة الفضيلة.فالصنفان الأولان متغيران يتوقفان على ما هو نافع وممتع**، ينتفيان بانتفاء أساسهما، أما **الصنف الثالث فهو الذي يستحق اسم الصداقة الحقة. لأنه ينبني على محبة الخير والجمال لذاتهما**، وهو فضلا عن ذلك يوفر المتعة والمنفعة، ولكن ليس كغايتين في ذاتهما، بل كنتيجة فقط. يتناول أرسطو الصداقة كقيمة أخلاقية ومدنية، ويركز في تحليله لها على الأشكال الواقعية. الصداقة كتجربة معيشة، بخلاف التصور المثالي للصداقة عند أفلاطون القائم على الحب، والتي تمثل عنده حالة وجودية تتوسط الخير الأقصى والشر الأقصى، ولذلك فإن الصديق هو من يتصف بقدر

كاف من الخير يدفعه إلى طلب الخير الأسمى. أما من يتوفر على الكمال والخير المطلقين فهو في حالة اكتفاء ذاتي لا يحتاج فيه إلى الآخر، ومن يتوفر على الشر والنقص المطلقين تنتفي معه إمكانية طلب الخير والكمال. فالعلاقة التي يمكنها أن ترتقي بالمدينة/الدولة Polis بين الغير والأنا هي العلاقة القائمة على صداقة الفضيلة، لأنها تقوم على محبة الخير والجمال لذاته أولا ثم للأصدقاء ثانيا، لذلك تدوم وتبقى، وفي هذا النوع من الصداقة تتحقق المنفعة والمتعة أيضا، ولكن ليس كغايتين بل كنتيجتين للصداقة، لذلك فإن صداقة الفضيلة نادرة، لكنها تظل ضرورية ومطلبا للحياة المشتركة، ولو أمكن قيام الصداقة الحق، صداقة الفضيلة بين الناس جميعا، لما احتاجوا إلى العدالة والقوانين والدولة.

موقف كريستيفا (Julia Kristeva): الغرابة التي يخترقنا بها الغير هي ما يجعل التفكير في العلاقة معه ضروريا

يتحدد الغريب (L'étranger) بكونه كل من لا ينتمي إلى جماعة بشرية منظمة تجمعها روابط عديدة (ثقافية، دينية، عرقية.....) ويتخذ الغريب بالتالي عدة صور، فهو المجهول، وغير المألوف، والأجنبي، والدخيل، والهامشي... هذه الصور التي يتخذها الغريب توحي بالعديد من المشاعر السلبية كالخوف، والكراهية، والنفور، والحقد، والعداء...

قد ينبثق الغريب أيضا من داخل الجماعة الواحدة نفسها، من " النحن " أو " الأنا الجماعية" بحكم الاختلافات والتناقضات داخل هذه الجماعة، عندئذ لن يكون الغريب هو الوافد على الجماعة أو القادم إليها ، بل من داخلها.

تقول كريستيفا: **"ليس الغريب هو اسم مستعار للحقد وللآخر... هو ذلك الدخيل المسؤول عن شرور المدينة كلها ... و لا ذلك العدو الذي يتعين القضاء عليه لإعادة السلم إلى الجماعة. إن الغريب يسكننا على نحو غريب ... بوصفه عرضا دالا يجعل ال " نحن" إشكاليا وربما مستحيلا".**

كارل شميث : التمييز بين الصديق والعدو هو المميز للعلاقة بين الأنا و الغير، الأنا عند شميث جماعية، والغير كذلك ذات جماعي، إنه يتحدث عن دولة في علاقتها بدولة أخرى، كأقصى تمثيل للعلاقة بين الأنا والغير الذي تظل العلاقة معه محكومة بالعداء أو الصداقة. التي لا يمكنها أن تكون دائمة ولا العداء دائم، بل المصالح هي التي تحدد طبيعة العلاقة.

يناقش كارل شميث الفيلسوف الألماني، في كتابه **"اللاهوت السياسي"** كل التصورات الفلسفية التي نظرت لإشكالية العلاقة مع الأخر من منظور الصداقة أو الفضيلة، موجها نقدا لاذعا لكل هذه التصورات الليبرالية أو الساذجة التي تريد أن تقصي الحقيقة التي يقوم عليها **العيش بالمعية** والعلاقات في مستواها الكوسموبولتيكي(الكوني) فانطلاقا من فلسفة شميث**"لا يمكن أن يكون لنا أصدقاء حقيقيون حتى يكون لنا أعداء حقيقيون، ولا يمكننا أن نحب أنفسنا ما لم نكره غيرنا، هذه هي الحقائق القديمة التي نعيد اكتشافها اليوم بأسى كبير بعد قرن و يزيد من الرياء العاطفي"**، عندما ننظر للعدو في تصور كارل شميث نجده لا يقصد به الخصم أو المنافس الإقتصادي أو الأخلاقي بل العدو هو ذلك الذي غايته إحداث موت فزيائي للأنا في المعركة أو الحرب أي الوضع الإنساني الأكثر مجازفة.وبالتالي فالعلاقة مع الغير(الذات الجماعية المختلفة) مع الأنا (الذات الجماعية) محكومة بالعداء أو الصداقة المبنية على المصالح المشتركة والتي تتمثل في حفظ الذات وبقائها ضد أي تهديد خارجي.

خلاصات عامة ّ وانفتاح على مفهوم التاريخ:

من خلال مناقشتنا لإشكالية الغير في مختلف مستوياتها، تبين لنا أن إشكالية الغير هي قضية وجودية لأنها مرتبطة بالحياة الإنسانية التي لن يستقيم تنظيمها على مستوى الدولة إلا بتدبير العلاقة مع الغير في مختلف تجلياتها وفحص هذه الإشكالية كانت غايته إيجاد الوسائل والآليات لوضع تصورات تربوية غايتها تنشئة الأفراد داخل المدينة/الدولة Polis على أساس الوعي بالعلاقة مع الغير في مستواها الميكرواجتماعي(علاقة أنا فردية بأنا فردية أخرى مختلفة) إلى المستوى الماكرواجتماعي الذي تبدوا فيه العلاقة مع الغير وتدبيرها ضرورية للدولة، فإذا كان البعض ينظر للغير باعتباره عائقا أو مهددا للأنا، فالبعض نظر إليه باعتباره ضروريا، لكن العلاقة معه لا تستقيم بدون معرفة مسبقة، هذه المعرفة المسبقة التي تطرح علينا مجموعة من العوائق، فالمعرفة تؤدي إلى الموضعة والتشييء وهي مفيدة في الطبيعة والعلم لكن تطبيقها على الإنسان لا يؤدي إلى نتيجة لأن معرفة الإنسان تظل نسبية ومتغيرة، لذلك نجد أن الفلاسفة يركزون على ضرورة الابتعاد على التخمين وسوء النية والقوالب الجاهزة التي تنشئها الأنا وتطالب الغير بالتطابق معها، فالإختلاف في الفلسفة المعاصرة ضروري لإغناء الوجود الإنساني.

إن مجزوءة الوضع البشري جعلتنا بشكل عام نقف على الشروط التي يوجد فيها هذا الكائن الحي الذي يقذف به إلى العالم ومن خلال مختلف المفاهيم التي تطرقنا إليها من الكائن الحي البيولوجي إلى الشخص إلى الغير يبدوا لنا أن الإنسان حينما ينظم علاقته مع الغير ينخرط معهم في أعمال وإنتاجات إبداعية تجعلهم يصنعون بوعي أو بدون وعي تاريخهم الخاص، هذا التاريخ الذي يتداخل فيه الإبداع الفردي بالإبداع الجماعي، فيصير الإنسان بهذا كائنا تاريخيا، يتجاوز الحسي ليساهم في التأثير والتأثر بمجموعة من الأحداث والوقائع، وليست الأساطير والقصص والروايات التي تصلنا عن الماضي الإنساني إلا دليل واضح على أن هذا الإنسان يأبى الإجتثاث ويقاوم الموت لأنه يترك دائما أثرا، يبهرنا به، فليست المايا أو الأنكا أو البابليين والأشوريين والفراعنة بقايا ميتة بل هي وقائع تاريخية لدنيا حولها معرفة نتداولها ونتناقلها بيننا في المدارس والجامعات وكل المؤسسات العلمية، وهو ما يجعل إشكالية التاريخ تطرح نفسها أمام الفحص الفلسفي إنطلاقا من: ما التاريخ؟ وما قيمته وأهميته بالنسبة لحاضر الإنسان؟ وماهي طبيعة المعرفة التاريخية؟ وأي منطق يحكم التاريخ؟ وما هو دور الإنسان في هذه الأحداث والوقائع التاريخية؟

مجزوءة المعرفة

الزاهيد مصطفى

للمزيد من الدروس الفلسفية زر الموقع الإلكتروني الخاص بالمادة:
www.agoraphilo.blogspot.com

تقديم عام

إن العلم لا يفكر في ذاته هكذا قال هيدغر يوما، وهو ما يعني أن الفلسفة تقوم بذلك، إن المبحث الذي يفكر في العلم ضمن الفلسفة يسمى بفلسفة العلوم الإبستمولوجيا l'épistémologie، لقد حاولت الإبستمولوجيا أن تفكر في تاريخ العلم والمعرفة العلمية، وكانت الغاية هي نقد الأسس والمبادئ التي يقوم عليها العلم بل نقد كذلك إدعاءاته (اليقين/الحقيقة المطلقة/...). إن التفكير في تاريخ العلم رغم كونه حديث النشأة إلا أننا نجد تفكيرا في شروط المعرفة العلمية حاضرة لدى الفلاسفة عبر تاريخها، فقد فكر أفلاطون في الأسس التي يمكن أن يقوم عليها العلم الرياضي في اليونان(الدوكسا أو الإيدوس) كما فكر في ذلك أرسطو، لكن التفكير في الأسس التي يمكن أن يقوم عليها العلم والمعرفة العلمية تتغير من لحظة تاريخية للأخرى فتفكير اليونان مختلف عن تفكير علماء العصر الحديث والمعاصر.فإذا كان بعض الفلاسفة قد أعلوا من قيمة العقل(النظرية)على حساب الواقع (التجربة) فإن البعض جمع ووفق بينهما ورأى أنه لا معرفة علمية بدون تجربة تحاور النظرية. فما النظرية وما التجربة؟ وكيف تنتج المعرفة العلمية؟ وما خصائص العقلانية العلمية ؟وبأي معيار نقيس علمية نظرية ما؟وفي الأخير لماذا نطلب تحصيل المعرفة العلمية؟ إن كانت الحقيقة هي الغاية؟ فما هي الحقيقة ولماذا يطلبها الناس هل لنفعيتها أم لقيمتها ..؟

النظرية والتجربة

من الدلالات اللغوية إلى الإشكالات الفلسفية

يحيل لفظ النظرية أو النظر في لغة الحياة اليومية على الرأي أو الحكم والقول، فمثلا قد تقول لشخص ما: ما رأيك؟ وما نظرك؟ وهي صيغ نستعملها لتعبير في حياتنا اليومية والغاية منها معرفة رأي شخص ما ونظرته في أمر ما، هنا تكون النظرية في الدلالة العامية مرادفة لتفكير في ما هو عملي، لكن في نفس الآن مقابلة ومتعارضة مع الفعل والتجربة، فالنظر والمعرفة النظرية لدى الحس العام المشترك إذا لم تقترن بالتجربة والعمل فإنها تتخذ معنى قدحيا، فتحيل على غياب الفعالية وعلى الحلم والسذاجة والإنفصال عن الواقع.فالمنظر مجرد حالم.***عكس هذا التصور*** الذي يعطي القيمة للتجربة نجد الفلسفة اليونانية في بداية ظهورها خاصة مع أرسطو وأفلاطون قد أولت الأهمية الكبرى للنظرية فهذا المعلم الأول أرسطو: **يقول في كتابه "الميتافيزيقا" الإنسان الذي يهتدي بمعطيات فن(علم) من الفنون أعلى ممن يتبعون التجربة وحدها، فالمهندسون فوق العمال اليدويين، والعلوم النظرية فوق العلوم العملية الخالصة".**

من خلال تأملنا في كلا التصورين نلاحظ التعارض البيّن في الموقف من النظرية والتجربة وهو ما يفرض علينا العودة للمعجم لتحديد المفاهيم لغويا وفلسفيا.

في الدلالة اللغوية :

لفظ النظرية في الفلسفة العربية مشتق من "النظر" أي من فعل الرؤية والملاحظة بالعين، وكلمة **théorie**هي كتابة فرنسية لكلمة **théoria** الإغريقية المشتقة من فعل **théorien** بمعنى نظر ولاحظ ثم تأمل، وفي **الدلالة الاصطلاحية** و المعجمية تدل النظرية في العربية على ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم، **أما في اللغة الفرنسية تعني النظرية théorie في المعنى الأول "مجموعة من الأفكار والمفاهيم المجردة والمنظمة قليلا أو كثيرا، والمطبقة على ميدان مخصوص، وفي معجم روبير تعني بناءا عقليا منظما ذا طابع فرضي ...تركيبي".**

في الدلالة الفلسفية

يحدد لالاند في معجمه الفلسفي النظرية بأنها إنشاء تأملي للفكر يربط نتائج بمبادئ وهي تتعارض مع الممارسة أو التجربة بمعناها النفعي المصلحي، كما أن النظرية تتعارض مع الرأي والمعرفة التلقائية والعفوية، لأنها معرفة منهجية ومنظمة، تتوقف من حيث شكلها على القرارات والمواضعات العلمية التي لا تنتمي للحس المشترك وتتقابل النظرية مع المعرفة اليقينية لكون النظرية بناء فرضي، كما تتعارض مع الجزئيات والتفاصيل العلمية لأنها تركيب وبناء منهجي يخضع للصرامة المنطقية، **النظرية بشكل دقيق مع فولكيه وبيير دوهييم هي"بناء عقلي يتم بواسطته ربط عدد من القوانين بمبدأ"، يمكن أن تستنتج منه بدقة وصرامة، فالنظرية لا تتألف فقط من أفكار ومفاهيم مجردة بل من قوانين ومبادئ تقوم بربطها على نحو استنتاجي".**

الفرق بين التجربة والتجريب في التعريف المعجمي والفلسفي:

أما **التجربة expérience** في تعريفها فإنها تحيل على الواقع المباشر الماثل أمام العين المجردة، وعند **لالاند هي المعرفة المباشرة والفورية التي نحرزها عن الوقائع والظواهر من خلال احتكاكنا اليومي معها** وهي عكس **التجريب expérimentation فهو الإستعمال المنهجي للعقل يقوم على إجراء سلسلة أو جملة من الاختبارات أو التجارب من أجل إحداث تأثير في الواقع أو الظاهرة المدرسة وغايته الكشف عن القوانين والمبادئ المتحكمة فيها.**

استنتاجات :

ما نخلص إليه هو أننا لا نهتم في العلم بالنظرية، أي الرؤية الساذجة والبسيطة والعفوية بل بالنظرية باعتبارها بناء عقلي منهجي ومنظم للواقع و للظواهر المدروسة وللقوانين التي تحكمها في علاقة بالتجربة، **وهنا لا نتحدث عن التجربة العفوية والتلقائية لأنها في العلم لا تساهم في تطور المعرفة العلمية ولا في إنتاجها بل نتحدث عن التجربة المحدثة وفق منهج علمي يسمى التجريب expérimentation .فإذا كان مفهوم النظرية يحيل على التأمل والتفكير والتنظيم لشتات الواقع في مبادئ وقوانين علمية غايتها تفسير حدوث ووقوع ظاهرة ما في الواقع فإن التجربة تحيل على الممارسة العملية وهو ما يعني أن اللفظين ليسا متعارضين في العمق بل هناك حوار وتكامل بين النظرية والتجربة** وفي هذا السياق نطرح جملة الإشكالات: **ما دلالة التجربة في الخطاب العلمي؟ وما الفرق بينها وبين مفهوم التجريب؟وما المقصود بالنظرية العلمية في الخطاب العلمي؟و ماهي خطوات وعناصر بنائها؟وماهي المعايير التي من خلال نتأكد من صدق وصلاحية نظرية علمية ما؟هل العقل العلمي مجرد مرآة تعكس معطيات الواقع الحسي/التجربة أم أن مبادئ المعرفة العلمية توجد بشكل قبلي وفطري في العقل؟ وهل العقل لوحده دون الإستناد إلى التجربة قادر على إنتاج معرفة علمية؟ماهو دور الذات ممثلة في العقل والموضوع ممثلا في التجربة في تكوين المعرفة العلمية؟ وهل هذه المعرفة العلمية نهائية ويقينية أم أنها نسبية ومتغيرة؟**

المحور الأول :التجربة والتجريب l’expérience et l’expérimentation

يتفق العديد من فلاسفة العلم والعلماء على القول بأن نظرية ما لا تصبح علمية إلا إذا أثبتتها التجربة، فالاتفاق مع التجربة كما يقول بيير دوهايم P’DUHEM يشكل بالنسبة للنظرية المعيار الوحيد لحقيقتها، **لكن ما المقصود بالتجربة وفق هذا القول؟هل المقصود التجربة العفوية والتلقائية التي على العالم ملاحظتها بدقة والإصغاء إليها بأمانة وبدون أية أطر نظرية، أم أن المقصود بها هو التجربة المصطنعة التي تتم في ظروف ووفق خطوات**

للمزيد من الدروس الفلسفية زر الموقع الإلكتروني الخاص بالمادة:
www.agoraphilo.blogspot.com

محددة مسبقا بالنظرية نفسها التي نسعى للتأكد من صدقها؟هل العالم حينما يقوم بالتجربة يكون بمثابة الآلة التي تسجل بأمانة ما تراه وتسمعه في الواقع في استقلال عن الذاتية أم معناه أن العالم هو الذي يشيد ويبني نموذجا تجريبيا وفق خطوات يحددها هو بنفسه؟بعبارة أوجز هل ما يؤكد علمية نظرية ما هو التجربة باعتبارها إنصات وإصغاء وملاحظة للواقع أم هو التجريب باعتباره مساءلة واستنطاق منهجي لهذا الواقع؟ *(ارجع للدلالات حتى تميز جيدا بين التجربة والتجريب والنظرية).*

إن الفكر الفلسفي والعلمي القديم لم يكن يعرف إلا شكلا واحدا من التجربة وهي التجربة الحسية الخام المتمثلة في مجموع معطيات العالم التي تصدم حواس الإنسان وتولّد لديه انطباعات مختلفة. وقد انقسم هؤلاء الفلاسفة بخصوص أهمية التجربة في بناء المعرفة وفهم حقيقة العالم إلى اتجاهين أحدهما يمثله أفلاطون والآخر يمثله أرسطو.

فبالنسبة لأفلاطون ليس للتجربة الحسية أي دور أو أهمية في بناء المعرفة العلمية الحقيقية واليقينية حول موجودات العالم، بل على العكس من ذلك المعرفة الحسية تمثل عائقا على الفيلسوف-العالم التخلص منه إن هو أراد بلوغ الحقيقة واليقين وتجاوز الآراء والظنونDOXA،فالتجربة الحسية كما يصورها أفلاطون في أسطورة الكهف هي بمثابة قيود وأغلال تعيق وتحول دون إدراك المعقولات الثابتة، والحقائق المفارقة الموجودة في عالم المثل الذي توجد فيه المعرفة اليقينية و الثابتة EIDOS فما يوجد في التجربة الحسية والعالم المحسوس مجرد نسخ وظنون متغيرة، لذلك فبلوغ المعرفة اليقينية وبلوغ عالم المثل، لا يتطلب وساطة التجربة الحسية والحواس بل يتطلب التحرر منها.

عكس هذا التصور يدافع أرسطو على دور التجربة في معرفة العالم ويعتبر أنها تمثل نقطة انطلاق لا يمكن لأي معرفة علمية أن تتجاوزها، فحقيقة الموجودات المادية وإن كانت لا تكمن في المظاهر والأعراض التي ندركها بواسطة حواسنا، فهي لا توجد منفصلة عنها ومفارقة لها، وإنما كامنة خلفها ومحايثة لها، وتبعا لذلك فإن استقراء وملاحظة أعراض الموجودات يمثل في رأي أرسطو الخطوة الأولى والضرورية من أجل بناء أي معرفة حقيقة حول العالم وحول الموجودات التي يحتويها ويتألف منها، فقبل الانتقال إلى مرحلة التفسير أي مرحلة البحث عن العلل الأسباب المحددة لأي ظاهرة، يجب المرور بالضرورة بمرحلة الوصف، أي مرحلة الملاحظة الدقيقة لعناصرها و أجزائها وللعلاقات القائمة فيما بينها، وهو ما طبقه أرسطو نفسه في كل أبحاثه الطبيعية، ففي بحثه حول الحركة ومختلف العناصر المؤلفة لها، يبين أنها أي الحركة هي فعل في طور الإنجاز، وأنها ضد السكون، وأنها تحتاج لمحرك ومتحرك ومسافة، فبعد هذا فقط ينتقل أرسطو مباشرة للحديث" عن العلل والأسباب المحركة أي إلى تفسير ظاهرة الحركة بإرجاعها إلى علل وأسباب، وهو دليل على أن التجربة الحسية عند أرسطو هي نقطة انطلاق العلم الفيزيائي مادام موضوع هذا العلم عنده هو الحركة نفسها أو الموجودات من حيث هي متحركة كما يقول أرسطو.

الانتقال إلى المناقشة

في مقابل هذه التصورات التي كانت تعطي القيمة للتجربة بمعناها الحسي الخام والتلقائي سيعرف الفكر العلمي منذ مطلع القرن 17 شكل آخر من التجربة هو التجربة المبنية والمشيدة والموجهة بمقتضيات نظرية محددة سلفا، والتي وحدها ستصبح تسمى بالتجربة العلمية، فأمام الانتقادات والمراجعات التي تعرض لها العلم الأرسطي منذ بيكون وتيكوبراهي وغاليلي وغيرهم، كان لزاما على العلماء التفكير في المنهج الذي يمكنهم من بلوغ المعرفة والحقيقة وهو ما أفضى إلى ظهور ما يعرف بالمنهج التجريبي القائم على الملاحظة الموجهة والمبنية، فالعالم بدءا

من القرن 17 لم يعد يلاحظ(التجربة/الواقع) أولا ثم يفكر ثانيا (النظرية/العقل) كما كان الأمر مع أرسطو، **وإنما العكس أصبح العالم يحدد لنفسه مشكلة وفي ضوئها يتجه إلى الواقع لملاحظته، حيث لا يلاحظ أي شيء وكيفما اتفق، وإنما يلاحظ فقط ما يفيده في الجواب عن ذلك المشكل الذي بناه بفكره، فمثلا ظل العلماء على مر الزمان يراقبون السماء ويلاحظون ما يجري فيها، لكن وحده تكوبراهي من لاحظ تكون نجم جديد في السماء وبأن بعض المذنبات تصعد حتى تقترب من الشمس ثم تعود لتقترب من الأرض، وسبب ذلك ليس تطور الأدوات التي كان يستخدمها وإنما كون ملاحظاته كانت موجهة بمشكلات محددة وهي : هل عالم مافوق القمر يطاله الكون والفساد أم انه كما اعتقد أرسطو ثابت لا تغير فيه؟وهل هناك فعلا أفلاك حاملة للكواكب كما اعتقد أرسطو وبطليموس**؟ فوجود مثل هذه التساؤلات في ذهن العالم هو الذي جعله يدرك بملاحظته للسماء بأن المذنبات تخترق في مسارها السماء، وبأن في عالم ما فوق القمر نجوم جديدة تتكون وأخرى قديمة تختفي، وما ينطبق على عالم مافوق القمر ينطبق على أي عالم آخر، فبدون تساؤلات يحملها العالم في ذهنه وبدون خطة مسبقة توجه الملاحظة لا يمكن لأية ملاحظة أن تكون منتجة وعلمية، أما عن التجربة التي كانت عند أرسطو وغيرها من القدماء فهي تجربة تلقائية وعفوية وحسية .

لكن في بداية القرن 17 كان التجريب عبارة عن جملة من الإجراءات المختبرية المحددة مسبقا أدواتها وخطواتها، إنها عبارة عن عمليات مقصودة ينجزها العالم نفسه بناء على المعطيات النظرية التي يريد فحصها واعتمادا على وسائل وتقنيات هي نفسها نتاج وحصيلة لنظريات معينة سابقة وتبعا لهذا فالتجربة بمفهومها العلمي الحديث هي عبارة عن استنطاق ومسائلة للواقع وليست مجرد إنصات وملاحظة عمياء، **إن التجريب العلمي هو إرغام للطبيعة على البوح بأسرارها وعلى الكشف عن ما تخفيه من قوانين و علاقات وليست مجرد مراقبة وتتبع** للظواهر الطبيعية، فمثلا **كلود برنار أكد في كتابه "مدخل لدراسة الطب التجريبي"** على أن معرفة قوانين الطبيعة وبلوغ المعرفة العلمية يقتضي من الباحث ملاحظة الظاهرة بشكل منظم ودقيق، وانطلاقا من ملاحظتها يصوغ مجموعة من الفرضيات التي تظل مجرد احتمالات قد تكون صادقة أو كاذبة ومن أجل التأكد منها يلجأ لاختبارها، وهو ما يتيح له في النهاية القبض على الفرضية الصحيحة التي يؤسس عليها قانونا مفسرا لظاهرة بشكل عام كما وقع في تجربة الأرانب:

الخطوة الأولى	**الملاحظة**	**لاحظ كلود برنار** بول الأرانب الذي كان صاف وحمضي مع العلم أن المتعارف عليه هو أن بول الأرانب يكون عادة مكدر اللون وغير حمضي لأنها حيوانات عاشبة
الخطوة الثانية	**طرح الفرضية**	افترض برنار أن هذه الأرانب أخضعت لنظام غذائي يناسب الحيوانات اللاحمة فافترض أنها **ربما** أخضعت لنظام غذائي يناسب الحيوانات اللاحمة فتحولت بفعل الإمساك الطويل إلى حيوانات تقتات من دمها لتعيش.
الخطوة الثالثة	**مرحلة التجريب المنهجي الموجه بأسئلة من طرف العالم برنار/التوجه إلى التجربة**	قدم للأرانب طعاما عاشبا وبعد ساعات لاحظ أن بولها أصبح يتخدر وأصبح غير حمضي، ثم أخضعها للإمساك عن الطعام فلاحظ بعد 36 ساعة على أبعد تقدير قد أصبح بولها صافيا وحمضيا وأخضع الخيول لنفس التجربة فاكتشف أن إمساكها عن الطعام يجعلها

		تنتج حموضة مفاجئة وزيادة في مادة الأوريا (مادة بلورية توجد في بول الحيوانات)
الخطوة الرابعة	**صياغة قانون علمي**	يخلص برنار إلى قانون علمي مفسر للظاهرة خلص فيه إلى أن كل الحيوانات التي تتغذى باللحم عند إمساكها عن الطعام، بحيث يصبح بولها شبيها ببول الحيوانات العاشبة.

من هنا يتضح لنا أن هذا المنهج تكمن قيمته في كونه لايدع فرصة للباحث كي يلقي بميولاته وذاتيته على الظواهر التي يدرسها، بل كل خطوات المنهج تكون خاضعة لتنظيم قبلي يضعه وينتجه العالم من أجل تفادي أي معارف تلقائية أو ظنون بل يتم الإحتكام إلى التجربة العلمية المبنية، فما أكدته يعتبر علميا وما فندته يتم التخلي عنه.

إن التجريب العلمي باعتباره مساءلة منهجية للواقع ساهم في تطور العلم وتقدمه عكس التجربة العفوية والتلقائية والحسية وهكذا أصبح العالم **كما يقول كانط في كتابه "نقد العقل الخالص": يواجه الطبيعة وهو يحمل مبادئه التي هي وحدها قادرة أن تمنح للظاهر المتطابقة قوانين صارمة، ويحمل من جهة ثانية التجريب الذي تخيل صورته وفقا لهذه المبادئ. إذ عليه أن يواجه الطبيعة لكي يتعلم منها، ولكن ليس بوصفه تلميذا يتقبل كل ما يريده المعلم، بل بوصفه قاضيا يحث الشهود على الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليهم".** وفي ظل التحولات التي عرفها العلم المعاصر وظهور معطيات جديدة حيث انتقلنا من الماكروفزياء إلى الميكروفزياء مع اكتشاف الجراثيم والباكتيريات الدقيقة واكتشاف الإلكترونات والفتونات التي لا نملك التقنيات والوسائل للكشف عنها، لكن العالم يقر بوجودها لذلك لم يعد التجريب كافيا لتحقق من صحة فرضية ما بل أصبح بإمكان العلماء أن يلجئوا إلى الإعتماد على الخيال للقيام بتجارب ذهنية **وفي هذا الصدد يوجه روني طوم R.THOM** نقدا لادعا للقائلين بإطلاقية المنهج التجريبي وصلاحيته اللامتناهية وبإمكانية شموليته لجميع الظواهر كما ذهب إلى ذلك فرانسيس بيكون وهو ما اعتبره روني طوم مجرد وهم لذلك أكد روني طوم على أن التجربة لا تكون علمية إلا إذا كنا قادرين على إعادة صنعها في مكان وزمان آخر ، كما يربط علمية التجربة العلمية بالأهداف النفعية التي تسعى لتحقيقها وفي هذا السياق يؤكد روني طوم على محدودية الواقع في قوله **"إن التجريب وحده عاجز عن اكتشاف سبب أو أسباب ظاهرة ما، ففي جميع الأحوال ينبغي إكمال الواقعي بالخيالي، هذه القفزة نحو الخيالي هي أساسا عملية ذهنية، أو تجربة ذهنية، ولا يمكن لأي جهاز علمي أن يعوضها".**

التـــــركيب

مما سبق يبدوا لنا أن فلسفة العلوم على وعي تام اليوم بالتحولات الكبرى التي يعرفها العلم والتي تطورت معها آليات اشتغاله وإنتاجه لمعارفه العلمية حول الظواهر التي يدرسها فإذا كانت المعارف العلمية على العموم هي نتاج حوار مستمر بين النظرية والتجربة **فإن التجربة التي تحدثنا عنها والتي ساهمت في تطور العلم ليس التجربة الحسية بل التجريب العلمي باعتباره مسائلة منهجية للواقع، فلم يعد العالم يتعامل مع الواقع بعفوية بل انطلاقا من تفكير نظري** فإذا كانت التجربة هي معطى خام قائم بذاته في الواقع وسابق على كل تفكير نظري فان التجريب هو عبارة عن فعل وإنجاز يقوم به العالم نفسه بناءا على معارف يمتلكها سلفا وقد يتدخل فيها الخيال، لأن التطور المعاصر والإكتشافات العلمية المعاصرة للجزيئات الذرية وللإلكترون الذي يحوم حول النواة وغيره أثبت محدودية المنهج التجريبي وأعاد الإعتبار للتجربة الذهنية التي تقوم على الخيال الخلاق والمبدع كما يقول انشتاين.

العقلانية العلمية Rationalité scientifiques

تقديم خاص للمحور

يحيل مفهوم العقلانية العلمية على شكل جديد من العقلانية تطور في ظل الأزمات التي مست العلوم وأسسها الكلاسيكية الحديثة، فرغم ارتباط ظهور العقل وميلاده بالشك الديكارتي غير أن تقدم العلوم وتعرضها لأزمات داخلية خلال القرن التاسع عشر أديا إلى نشوء عقلانية جديدة مرنة ومخالفة لتحجر العقلانية الكلاسيكية، إذ لم يعد العقل جوهرا ثابتا أو بنية قبلية متعالية ومطلقة بل أصبح ينظر إليه بوصفه أداة لإنتاج المعرفة تنمو وتتطور من خلال عملية إنتاج المعرفة نفسها، بحيث ينفتح العقل ويوسع تصوراته ومبادئه لاستيعاب وقائع جديدة لم يكن يعمل عليها من قبل، مثل النقائض الرياضية واللاحتمية الفزيائية والصدفة والاحتمالات، وقد استخلص باشلار نتائج هذا التطور بالنسبة للعقلانية العلمية حين قال **"ينبغي إعادة العقل إلى الأزمة، وإثبات أن وظيفة العقل هي إثارة الأزمات وأن عقل المناظرة"السجالي" الذي اختصه كانط بمنزله ثانوية، لايمكن أن يمضي في ترك العقل المعماري ينعم في تأملاته"،** لقد كانت العقلانية العلمية هي ثورة على العقلانية الدينية للقرون الوسطى، وقد قيست قيمتها بالنتائج التقنية التي أدت إلى تثوير الواقع والتأثير فيه **وهو ما يدفعنا للتساؤل:حول : ما هي خصائص العقلانية العلمية؟ وما هي أسسها و مرتكزاتها؟ هل هي عقلانية نسبية أم عقلانية مطلقة؟هل الإنتماء إلى العقلانية العلمية معناه الإيمان بأن التجريب العلمي هو المصدر الوحيد لكل معرفة علمية أم معناه بأن العقل هو مصدر هذه المعرفة؟ماهو دور كل من العقل والتجربة في إنتاج المعرفة العلمية؟وما الفرق بين العقلانية الفلسفية والعقلانية العلمية؟.**

ارتبط مفهوم العقلانية بالشك الديكارتي والنقد الكانطي اللذان يعتبران من مؤسسي الإتجاه العقلاني الذي نصنف ضمنه كل من مالبرانش واسبينوزا وليبنز، وما يجمع هؤلاء هو إيمانهم المطلق بالعقل واعتبارهم إياه المصدر الوحيد لكل معرفة علمية حقيقية، فديكارت عاش مرحلة عرفت إنهيارا تاما للعلم الأرسطي الذي كان يستند بالأساس على معطيات الحواس وعلى الثقة فيما تقدمه من انطباعات وأحاسيس، هذا الإنهيار الذي بدأ مع كوبرنيك وتيكوبراهي.فقد تصور كل من كانط وديكارت العقل باعتباره ثابتا منغلقا يقصي من ذاته ومن الواقع كل ماهو ليس عقلي، وكل ما ليس يقينيا، لقد تصوروا العقل باعتباره جوهرا أو بنية متعالية منتجة للمعرفة، وانطلاقا من مجموعة من المبادئ التي اعتبرت خالدة ومتأصلة فيه وهي: **/مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ومبدأ السبب الكافي،** فمع أن الواقع يبدوا متغيرا ومتحولا فإن العقل يعمل بمبدأ الهوية الذي يقضي أن الشيء يكون هو هو دائما مطابقا لذاته، فالطاولة هي طاولة وليست جملا، والعدد الفردي فردي وليس زوجيا و أ هي أ وليس ب والوجود هو وجود وليس عدما، كما يعمل العقل بمبدأ عدم التناقض الذي يقضي بأن النقيضين لا يجتمعان وأن القضية ونقيضها لا يكونان معا صادقتين، بل إن كانت إحداهما صادقة كانت الأخرى كاذبة بالضرورة ومن هنا ينبثق مبدأ الثالث المرفوع، وهو يعني أنه لاوسط بين الصدق والكذب فإما أن تكون القضية صادقة أو كاذبة، ولا يمكن أن تكون لا صادقة ولا كاذبة في آن واحد ومن جهة واحدة، ويقتضي مبدأ السبب الكافي الذي صاغه ليبنز بأنه لا يمكن لواقعة أن تكون موجودة ولا لأي منطوق أن يكون صادقا دون سبب كاف يبرر لماذا يكونان على هذا النحو وليس على نحو آخر" وعلى هذا الأساس تصورت العقلانية الحديثة مصدر المعرفة واختزلته في العقل باعتباره الأداة و الجوهر القادر على إيصالنا لليقين والحقيقة، **أما التجربة والحواس فهي خدّاعة ولا يمكن الوثوق** بها لأنها سبق وخدعتنا حينما بينت لنا أن الشمس هي التي تدور حول الأرض بينما الحقيقة عكس ذلك، إن العقل عند ديكارت وعند العقلانيين يكفي نفسه بنفسه ولا يحتاج لأي شيء خارجي عنه لكي

ينتج العلم ويصل إلى اليقين الخالص، فهو مزود بشكل قبلي بمبادئ ومعارف سماها الأفكار الفطرية أو المقولات القبلية وهي كافية للوصول إلى حقيقة كل شيء.

انتقال إلى المناقشة : مواقف تختلف

في مقابل هذه العقلانية العلمية التي تجعل من العقل المصدر الوحيد والأوحد لكل معرفة يقينية ممكنة، تبلور في أوروبا وخاصة في إنجلترا عقلانية علمية أخرى تجعل من التجربة المصدر الوحيد والأوحد لكل معرفة، ومن أبرز ممثليها جون لوك ودافيد هيوم، فعلى عكس ديكارت وأتباعه، **اعتبر جون لوك** العقل الإنساني بمثابة صفحة بيضاء، لا توجد فيه أية أفكار أو مفاهيم قبل احتكاكه بالتجربة، فأصل المعرفة العلمية وأداتها الوحيدة في رأي جون لوك هي الحواس ولاشيء يوجد في العقل إلا وسبق وجوده في الحس، ومن أجل توضيح هذا الأمر قام لوك بتشريح العقل الإنساني وبفحص دقيق للأفكار القائمة فيه، إن كل فكرة توجد في العقل إلا وكان مصدرها الأول في الحس، ومن هنا فلا وجود للأفكار الفطرية التي تحدث عنها ديكارت، وأن الأفكار الفطرية ليست سوى أحكام مسبقة تولدت لدينا من زمن ماض بفعل مصدر ما، لكن لطول ألفتنا لها ننسى مصدرها فنعتقد أنها فطرية، والمثال الذي يقدمه جون لوك هو فكرة الله التي اعتبرها ديكارت فطرية قبلية، لكن جون لوك سيرد عليه بالقول: لو كانت فكرة الله فطرية لكانت كونية أي توجد عند جميع أفراد الإنسانية بينما هي ليست كذلك، إذ سيلاحظ أن هناك شعوب لا تتوفر على هذه الفكرة(الله) ومن ثم فهذه الفكرة ليست قبلية ولا فطرية بل هي حكم مسبق، وبالتالي فمصدر المعرفة العلمية واليقينية ليس العقل(النظرية) بل الحواس(التجربة).

توسيع المناقشة بالإنفتاح على الإبستمولوجيا المعاصرة

لكن تطور العلوم وتعرضها لأزمات داخلية خلال القرن التاسع عشر أدى إلى ظهور عقلانية علمية جديدة تختلف عن العقلانية الفلسفية التي جسدها ديكارت ومناقضيه من التجريبيين(جون لوك/هيوم) إذ لم يعد العقل المصدر الوحيد للمعرفة العلمية أو التجربة التلقائية والعفوية، بل حتى التجريب باعتباره مسائلة منهجية للظواهر المدروسة لم يعد كافيا لإنتاج معرفة علمية ويقينية، وفي هذا الصدد نجد **هانز رايشنباخ** الذي ميز بين العقلانية العلمية والعقلانية الفلسفية، فرغم أنهما يؤكدان على دور العقل، فهما لا يتفقان حول معنى العقل ذاته، فالعقل العلمي عقل رياضي وحسابي يستخدم آلياته الخاصة للوصول إلى اليقين، فالعقلانية العلمية عقلانية ملاحظة ومجربة، لكنها في الرياضيات عقلانية متعالية على الملاحظة والتجربة، حيث تستخدم آليات خاصة في إثبات حقيقة علمية ما، وهنا تصبح التجربة تابعة للعقل(النظرية)، فكلما وقع خلل في نتائجها إلا ووجب على العلماء الإتجاه نحو تعديل التجربة وإعادة النظر في الواقع العلمي، **وفي هذا الصدد يقول هانز رايشنباخ** في كتابه **"نشأة الفلسفة العلمية"عندما يتخلى الفيلسوف عن الملاحظة التجريبية بوصفها مصدرا للحقيقة، لا تعود بينه وبين النزعة الصوفية إلا خطوة قصيرة".** إن التجربة هي المنطلق لأي معرفة علمية لكن الرياضيات وحدها قادرة على إنتاج نوع خاص من الحقيقة دون الحاجة إلى الواقع/التجربة.

إذا كان أحد أقطاب الوضعية المنطقية التي حاولت منطقة الفلسفة وتخليصها من الميتافزيقا، فإن ألبرت اينشتاين في كتابه **"كيف أرى العالم"** يعطي القيمة القصوى للعقل على حساب التجربة، فالتحولات الجذرية التي طالت الفيزياء في بداية القرن العشرين أدى إلى ميلاد عقلانية جديدة تؤمن أن حل مشكلات الفيزياء النظرية يقتضي الاعتماد على العقل الرياضي المحض والعمل على إرغام التجربة على موافقته، لذلك تم استبدال المنهج التجريبي بالمنهج الأكسيومي والذي يقوم على الإنسجام المنطقي الداخلي للنظرية لا على التطابق مع التجربة، فلا يمكن القول حسب إنشتاين أن النظرية العلمية بشكل عام والفيزيائية بشكل خاص تنتج المعرفة العلمية بالإستناد

على التجربة بشكل صرف، بل يدخل في تكون هذه المعرفة التي تنتجها العقلانية العلمية الجانب الصوري الخالص، فالتطور الذي عرفته الرياضيات أدى إلى تطور في مفهوم العقل ذاته، فلم تعد غاية العلم هي تجميع الظواهر المتجانسة وتفسيرها وإنما أصبح هدفه هو ترجمة لغة التجربة إلى لغة رياضية، فتتحول الوقائع التجريبية إلى أرقام ورموز بأبسط ما يمكن من المبادئ والمفاهيم العقلية، لكن هذا لا يعني أن العلم أصبح عقليا تأمليا خالصا، ولا النظرية أصبحت صورة مجردة كلية ومنفصلة عن الواقع، بل هي على العكس من ذلك تعكس الواقع الذي تدرسه وتحدد العلاقات القائمة بين ظواهره وتصوغها صياغة رمزية مجردة، وفي هذا الصدد **يقول إنشتاين"إنني على يقين أن البناء الرياضي الخالص،يمكننا من اكتشاف المفاهيم والقوانين التي تسمح بفهم ظواهر الطبيعة.ويمكن للتجربة،طبعا أن توجهنا في اختيار المفاهيم الرياضية التي توظفها، لكن التجربة ليست هي المنبع الذي تصدر عنه، إن المبدأ الخلاق في العلم لا يوجد في التجربة بل في العقل الرياضي".**

التركيب

إذا كانت العقلانية الكلاسيكية منذ أرسطو إلى ديكارت تؤكد على دور العقل في تأسيس العلم نظرا لكونه يتصف بالشمولية و الإطلاقية ويحمل مبادئ تأسيس هذه المعرفة في ذاته فإن الإتجاه التجريبي أنكر دور العقل في إنتاج المعرفة العلمية وأعطى القيمة للتجربة والحواس في بناء هذه المعرفة وهو ما انتقدته فلسفة العلم المعاصرة والعقلانية النقدية مع كانط، فرايشنباخ مثلا مايز بين العقلانية الفلسفية والعقلانية العلمية التي تنظر للعقل باعتباره أداة مرنة ومنفتحة على التجربة بينما اينشتاين حافظ على دور التجربة في بناء المعرفة العلمية لكنه أعطى القيمة القصوى للإبداع والعقل في بناء المعرفة العلمية واليقينية، وفي هذا الصدد سيعمل الإبستمولوجي المعاصر **<u>غاستون باشلار</u>** على توجيه نقده لكل هذه الإتجاهات مؤكدا على أن المعرفة العلمية هي نتاج لحوار دائم ومستمر وجدلي بين العقل والتجربة/ بين النظرية والواقع، فالمعرفة العلمية هي إنتاج لذات عارفة SUJETتضع بينها وبين موضوع المعرفة L'objet مسافة تتخلص فيها من كل الأحكام المسبقة التي ستشكل عائقا إبستمولوجيا (معرفيا) un obstacle épistémologique فالعقلانية العلمية ليست عقلانية فلسفية تأملية، بل هي عقلانية مرنة تشتغل انطلاقا من نماذج نظرية تبنيها بشكل دقيق جدا من أجل إخضاع موضوع معرفتها لتجريب العلمي، فالثورات العلمية المعاصرة ممثلة في قيام الهندسات اللاأقليدية وميكانيكا الكوانتا جعلت العلم يراجع مبادئه وهو ما فرض علينا حسب باشلار أن نعيد مراجعة تصورنا للعقل وللنظرية ذاتها، فلم يعد العقل كما تصورته الفلسفات المثالية ثابتا ومنغلقا بل أصبح عقلا منفتحا وتاريخيا يتطور بدوره من خلال المعارف التي ينتجها وفي هذا الصدد **يقول باشلار: " العقل لا ينتج العلم فحسب بل يتعلم من العلم أيضا"**، كما غيرت هذه التحولات من تصورنا للتجربة وللواقع فلم تعد التجربة معطاة، بل مصطنعة خاصة في الميكروفزياء، فالفيلسوف المثالي أو التقليدي كان يقصد الواقع التلقائي والمعطى لكن الواقع في العلم المعاصر هو واقع يتدخل فيه المنهج الذي يضعه العالم نفسه، إنه واقع مبنى.

وهكذا يبدوا تحليلنا لمفهوم العقلانية العلمية من أجل الكشف عن بنيتها قد وضعنا أمام مجموعة من التقابلات، فإذا كانت الفلسفة المثالية قد جعلت العقل مصدرا للمعرفة اليقينية، فإن التجريبية أعطت القيمة للتجربة وللحواس، لكن العلم المعاصر غير من نظرتنا للعقل وللتجربة فلم يعد العقل كاملا وفطريا مزودا بمبادئ توصلنا لليقين ونتساوى في امتلاكه، كما لم تعد التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة العلمية كما رأينا مع رايشنباخ واينشتاين لكن هذا لا يعني إقصائها التام، فقد أعطيت القيمة للإبداع والخيال في إنتاج المعرفة العلمية التي لن تكون في نهاية المطاف مع باشلار سوى حصيلة حوار مستمر بين النظرية والتجربة /العقل والواقع. وفي هذا الصدد يقول **"لا يمكن تأسيس العلوم الفيزيائية دون الدخول في حوار فلسفي بين العالم العقلاني والعالم التجريبي"**، لكن السؤال

الأهم كيف نتأكد من صدق نظرية ما؟ وما المعيار الذي نتمكن من خلاله من الحكم على أن نظرية ما نظرية علمية وتستحق هذا التصنيف؟.

معايير علمية النظريات العلمية

يتم تصنيف المعارف إلى علمية وعادية، فالمعارف العلمية هي نتاج نظريات علمية تتسم المعرفة التي تنتجها بالإطلاقية والشمولية، بينما المعارف العادية والتلقائية هي نتاج الخبرة المباشرة التي نكتسبها من خلال احتكاكنا بالواقع، لكن من خلال تأملنا في التحولات التي عرفتها العلوم و الثورات التي حدثت على مستواها والتي مست أسسها ويقينياتها، يمكننا التساؤل حول المعيار الذي يمكن من خلاله أن نحكم على علمية نظرية علمية، **فماهي الخصائص والشروط الواجب توفرها في نظرية ما لتكون نظرية علمية؟ بعبارة أخرى، ماهي معايير علمية النظريات العلمية؟ وما هي مقاييس صدقها وصلاحيتها؟ هل التطابق مع التجربة (الواقع) أم الاتساق والإنسجام المنطقي الداخلي بين مبادئها؟**

مستوى التحليل

بصدد نفس الإشكال نجد العديد من التصورات الإبستمولوجية والتحليلية(نسبة إلى الفلسفة التحليلية) تناصر مبدأ التحقق التجريبي مع حلقة فيينا مثلا أو رواد الوضعية المنطقية الذين حاولوا منطقة العالم، فرودولف كارناب R.Carnap يرى أن النظرية العلمية ليست سوى تمثيل صوري لمعطيات مادية، أي أنها نسق من القضايا العلمية التي يقابل كل منها واقعة مادية أو جزئية، وكل نظرية تتضمن قضايا لا يقابلها أي شيء في الواقع فهي ليست نظرية علمية وإنما هي مجرد قول ميتافزيقي لامعنى له، لذلك كانت أول خطوة ينبغي القيام بها للتأكد من صلاحية نظرية علمية ما حسب كارناب ورواد الوضعية المنطقية هو فحص عباراتها للتأكد من أن جميعها تتوفر على معنى، أي لكل منها مقابل مادي محسوس في الواقع، وإذا نجحت النظرية في هذا الفحص، وثبت بأنها لا تتألف إلا من العبارات التي لها معنى، نمر إلى الخطوة الثانية التي تتمثل في القيام بتحليل منطقي لبنائها وذلك عبر إعادة صياغتها صياغة رمزية تتحول بموجبها إلى رموز، ومن هنا فوظيفة الفلسفة حسب كارناب هي تحليل وترجمة القضايا العلمية إلى قضايا منطقية من أجل وضع لغة موحدة للعلم مكان اللغات المتباينة في كل من الرياضيات والبيولوجيا...لقد جعل كارناب من مبدأ القابلية لتحقق التجريبي أساسا للتأكد من صدق النظريات العلمية ومن كل القضايا، وباعتبار أن الميتافيزيقا لا يمكن التحقق منها تجريبيا أي لا تحمل معنى الصدق التجريبي لإثباتها حسبه فهي مجرد لغو أي خالية من أي معنى وبالتالي كل ما لا يمكن التحقق تجريبيا منه ولا معنى له يجب إخراجه من دائرة العلم **كما تقول إليزابيث كليمون وشانتال دومونك في كتابهما الفلسفة من الألف إلى الياء.**

الانتقال إلى المناقشة

عكس هذا التصور الذي يرى في مبدأ التحقق التجريبي المعيار الذي يمكننا من الحكم على نظرية ما بكونها علمية **نجد كارل بوبر** الذي أيد هذا المبدأ في بداية مشواره العلمي سيتخلى عنه و عن أفكار الوضعية المنطقية في كتابه **"عقم المنهج التجريبي "و"المجتمع المفتوح وأعداؤه"** <u>**حيث عبر كارل بوبر**</u> عن عدم اطمئنانه واقتناعه بمعيار التحقق التجريبي كمبدأ لتمييز بين العلم واللاعلم لذلك **قال"كنت أعرف أشهر الأجوبة المقبولة حول مشكلتي وهي أن العلم يتميز عن اللاعلم، عن الميتافزيقا بمنهجه الإمبريقي الإستقرائي أساسا، لكن هذه الأجوبة لم تقنعني بل على العكس لقد صغت مشكلتي كمشكلة تمييز بين المنهج الإمبريقي الأصيل وبين المنهج الإمبريقي المزيف"** والمقصود بالمنهج الإمبريقي المزيف هو منهج الوضعية المنطقية التي دافعت عن مبدأ التحقق التجريبي ومطابقة المقولات المنطقية للواقع المادي كأساس لصحة النظريات العلمية وصدقها **بينما كارل**

بوبر يؤكد على مبدأ القابلية للتكذيب وهو مبدأ الغاية منه إخضاع النظرية للتكذيب أي البحث عن أخطائها بل الدفع بها نحو التخطيء، فمنهج بوبر منهج مزدوج فهو لا يكتفي بتقييم النظرية العلمية والإقرار بأنها قابلة للتكذيب، بل يطلب من الباحث في كتابه **"منطق البحث العلمي "**إخضاعها لاختبارات قاسية، وغايته من وراء ذلك إبعاد سياق العلم عن الجمود وادعاء اليقين التام، فالنظرية التي تجتاز الإختبار تؤكد صدقها وصحتها في الوقت الراهن فقط-كما يرى بوبر-لأن إمكانية تكذيبها قائمة وتتحقق هذه الإمكانية في اللحظة التي تعجز فيها النظرية عن حل مشكلة من مشاكل البحث العلمي، مثلما يبذل الطالب جهدا كبيرا لتجاوز اختبارات مدرسية في سبيل الحصول على وسام التفوق على زملائه، كذلك النظرية العلمية تتعرض لاختبارات قاسية في سبيل تكريس مبادئها ويعطينا كارل بوبر مثال بنظرية انشتاين في الجاذبية قابلة للاختبار إلى أعلى الدرجات لأنها تتنبأ بانحرافات معينة عن المدارات الكوكبية عند نيوتن وهذا التنبؤ يمكن تفنيده.

مستوى التركيب

يتضح لنا من خلال تحليلنا لمجمل الإشكالات التي طرحناها بغاية الوقوف على المبدأ التي نتأكد من خلاله من صحة علمية نظرية ما، أن الإتجاهات الوضعية المعاصرة التي نشأت مع حلقة فيينا بزعامة رودولف كارناب وبرتراند راسل وفريجه، أكدوا على معيار التحقق التجريبي لكن فشل مشروعهم في منطقة العالم وخلق لغة صورية تكون موحدة لكل العلوم جعل كارل بوبر يتخلى عن هذا المبدأ الذي سيتحول إلى ميتافيزيقا جديدة تسعى وراء المطابقة بين النظرية والتجربة/بين العقل والواقع، بينما العالم المفتوح لم يعد فيه مجال للمطابقة أو التحقق التجريبي لأن كل الأسس التقليدية للعلم (اليقين /الحقيقة المطلقة/السطح المستوي...)،تم نقدها لذلك اقترح كارل بوبر مبدأ القابلية للتكذيب، فالنظريات صحيحة وعلمية ما لم نكن قادرين على إظهار عيوبها.

الزاهيد

للمزيد من الدروس الفلسفية زر الموقع الإلكتروني الخاص بالمادة:
www.agoraphilo.blogspot.com

علمية العلوم الإنسانية

ما نخلص إليه هو أن العلوم الحقة استطاعت أن تحقق موضوعية تجعل المعارف التي تنتجها تتصف بالعلمية، وحينما نقول علمية فهذا يعني قابلية نتائجها للتعميم وكون الحقائق التي تصل إليها تتصف بالإطلاقية والشمول، وإذا كان الموضوع في العلوم الحقة هو الطبيعة أو الأشياء الأحادية البعد والمستقلة، فإن التطورات التي عرفتها هذه العلوم جعل بعض الفلاسفة والباحثين يفكرون في إنشاء علوم إنسانية واجتماعية تدرس الإنسان والظواهر الإنسانية على غرار العلوم الحقة، لكن الإشكالات الإبستمولوجية التي تواجهنا لتحقيق هذا الهدف تظل دائمة مختزلة في مشكلتين أساسيتين :

1. **مشكلة المنهج:** بأي منهج يمكن أن ندرس الظواهر الإنسانية، هل المنهج الوضعي التجريبي أم المنهج التفسيري التفهمي.
2. **مشكلة الموضوع:** إذا كان الموضوع في العلوم الحقة أحادي البعد وقابل للعزل والتجزيء فإن الموضوع في العلوم الإنسانية هو الذات أو الإنسان نفسه الذي يتداخل فيه ما هو نفسي واجتماعي واقتصادي وثقافي وسياسي ووجداني مع ما هو مادي..

من هنا نكون أمام شبه استحالة قيام علوم إنسانية شبيهة بالعلوم الحقة، لكن رغم ذلك أصّل ونظر العديد من الباحثين و الفلاسفة من أجل تأسيس علوم إنسانية تكون فيها الموضوعية والعلمية والمنهج والنظرية محط نقاش وتحليل سنقاربها ونتعرف عليها نحن أيضا من خلال ثلاثة محاور أساسية:

- ✓ **موضعة الظاهرة الإنسانية**
- ✓ **التفسير والفهم في العلوم الإنسانية**
- ✓ **نموذجية العلوم التجريبية**

موضعة الظاهرة الإنسانية

حققت العلوم الطبيعية والفيزيائية انتصارات في مجال الكشف عن القوانين المكونة للظاهرة الطبيعية، هذه الانتصارات التي حققتها العلوم الفزيائية والطبيعية والحقة عموما مارست إغراءا على الفلاسفة والباحثين دفعتهم للتفكير في إمكانية قيام علوم تستطيع دراسة الإنسان بنفس المناهج التي تدرس بها العلوم الحقة الطبيعة، وقد تبلورت هذه النزعة في البداية مع الفلسفة الوضعية كما مثلها روادها المؤسسون سواء هربرت سبنسر أو أوغست كونت وإميل دوركايم الذين دافعوا على إمكانية قيام علوم إنسانية وضعية تدرس المجتمع الإنساني وتفسره وتحلله تحليلا وضعيا بعيدا عن الذاتية واستنادا إلى خطوات منهجية تقوم على الملاحظة الخالصة والتجريب الدقيق، لكن الإشكال المطروح هو **هل يمكن موضعة الظاهرة الإنسانية؟بمعنى هل يمكننا عزل الظاهرة الإنسانية التي يتداخل فيها ماهو نفسي واجتماعي وثقافي ودراستها دراسة موضوعية كما ندرس الموضوعات الطبيعية في العلوم التجريبية؟هل يمكن أن يكون الإنسان وما صدر عنه من أفعال وسلوكات وتصرفات موضوعا لدراسة العلمية مع العلم أن منتج هذه الأفعال الذي هو الإنسان يكون دارسا وموضوعا للدراسة؟.**

مستوى التحليل

بالعودة إلى تاريخ العلوم الإنسانية وتكونها في القرن التاسع عشر نلمس العديد من الدعوات التي كانت ممتعضة من الثورة الفرنسية والاضطرابات الإجتماعية بدأت تفكر في تأسيس علوم تهتم بدراسة الظاهرة الإنسانية دراسة علمية قصد التنبؤ بها وتوجيهها، والتحكم فيها، وفي هذا الصدد نجد **النظرية الوظيفية كما تبلورت مع مؤسسها <u>أوغست كونت</u>** الذي أكد في كتابه**"دروس في الفلسفة الوضعية"**على أن دراسة الظواهر الإنسانية دراسة موضوعية ممكنة شريطة أن يتحرر الباحث من كل التصورات اللاهوتية والميتافيزيقية لأنها تنتمي لمرحلة لم تعمل إلا على عرقلة العلم وبالتالي فالمرحلة الوضعية تمكن الباحث من خلال مناهجها وتقنياتها من تفسير وتحليل الظواهر الإنسانية عموما و الإجتماعية خصوصا، وفي هذا الصدد دافع كونت على تأسيس علم اجتماع يستند على مبدأ السببية والملاحظة وغايته الكشف على القوانين والعلاقات القائمة بين الظواهر وقد بلغ الإغراء الكبير الذي مارسته العلوم الحقة على رواد العلوم الإنسانية مرحلة جعلت أوغست كونت يسمي العلم الذي سيهتم بدراسة المجتمع والظواهر الإجتماعية(ثورات-انحرافات-جرائم...) بالفيزياء الإجتماعية الذي استبدله لاحقا بالسوسيولوجيا.

في نفس السياق **<u>سيعمل إميل دوركايم</u>** باعتباره وريث المدرسة الفرنسية في العلوم الإنسانية بالدفاع على إمكانية موضعة الظاهرة الإنسانية في علم الاجتماع، لذلك دافع في كتابه **"قواعد المنهج السوسيولوجي"** على أن الظواهر الإجتماعية يجب أن ننظر إليها باعتبارها أشياء ووقائع مادية توجد في استقلال عن وعي الأفراد وعن وجودهم المستقل وتمارس قهرا عليهم، والأهمية العلمية لدوركايهم كأحد مؤسسي علم الإجتماع تتمثل في محاولته صياغة قواعد علمية تكون منطلقا لعلم جديد اسمه علم الإجتماع، وهذه القواعد حسب إميل دوركايم والتي تمكن العلوم الإنسانية من موضعة الظاهرة الإنسانية، تبدأ بالنظر إلى الظاهرة الإجتماعية باعتبارها شيء له وجوده المستقل عن الوجود الفردي وبالتالي يمكننا ملاحظتها ودراستها دراسة علمية وموضوعية،شريطة أن يقطع الباحث مع تمثلاته وأفكاره المسبقة عن الموضوع المدروس ضمانا للموضوعية وهي القاعدة الثانية، ،فمثلا إذا كنا نرى عالم الطبيعة يستعيض عن الإحساسات الغامضة التي يثيرها لديه الطقس أو الكهرباء بملاحظته للذبذبات التي يسجلها كل من الترمومتر/الإلكترومتر/مقياس الكهرباء، فعالم الإجتماع أيضا عليه أن يحترم هذه القاعدة وأن يتخذ هذه الحيطة نفسها، وما يقصده دوركايم هنا هو استعانة الباحث بتقنيات منهجية كالإستمارات والمسجل الصوتي وكل التقنيات التي تتيح له جمع المعطيات التي يحتاجها في دراسته،**أما القاعدة الرابعة فهي خاصة بتفسير**

الظواهر الإجتماعية وعلى من يحاول تفسير إحدى الظواهر الإجتماعية أن يبحث عن كل من السبب الفعال الذي يدعو إلى وجود هذه الظاهرة والوظيفة التي تؤديها، وأن طريق البرهان في العلوم الإنسانية وعلم الاجتماع خاصة هو طريق المقارنة والملاحظة، وبالتالي فموضعة الظاهرة الإنسانية ممكنة.

الانتقال إلى المناقشة

إذا كان ظهور العلوم الإنسانية قد جعل النزعة الوضعية Positivismes والاتجاهات الوظيفية fonctionnalismes تعتقد بإمكانية موضعة الظاهرة الإنسانية وفصلها ودراستها دراسة تجريبية وفق مناهج العلوم التجريبية، فإن **قيام الإبستمولوجية (فلسفة العلوم) باعتبارها الدراسة النقدية للمعارف العلمية و توسيعها لمجالها،** جعلها تهتم كذلك بالعلوم الإنسانية دارسة ناقدة للمعارف التي تنتجها والمناهج التي توظفها في بناء معرفتها، فمثلا نجد من بين الإبستمولوجيين داخل العلوم الإنسانية **جان بياجيه رائد الإبستمولوجية التكوينية** الذي أكد أن مشكلة العلوم الإنسانية هي الذاتية التي يصعب التخلص منها لأن الذات العارفة(العالم في العلوم الإنسانية) هو نفسه موضوع للمعرفة، كما أن الإيديولوجية لديها تأثيرها وحضورها ففي مجال الفيزياء أو الرياضيات يظل حضور الإيديولوجية غير طاغ لأن العالم يتعامل مع ظواهر مستقلة ومعزولة، بينما في العلوم الإنسانية يتعامل العالم مع مواضيع حية تنتمي إليه نفسيا أو إيديولوجيا أو عقديا، لذلك تحضر الأحاسيس والإنطباعات الشخصية والأحكام المسبقة لتوجه البحث وتؤثر فيه وهو ما يحول دون تحقيق الموضوعية، فمثلا حينما يكون موضوع البحث هو الدين أو السياسة أو الإنتحار فإن الباحث قد لا يستطيع الفصل بين أفكاره الخاصة عن الموضوع وبين خصائص الموضوع المدروس كما هو في المجتمع، وفي هذا الصدد يلخص بياجيه هذين العائقين الإبستمولوجيين اللذان يجعلان تحقيق الموضوعية صعبا في قوله:**"إذا كان هذا الواقع(واقع التزام الباحث)أقل تأثيرا في الأبحاث الرياضية والفيزيائية وحتى البيولوجية فإن تأثيره يبقى كبيرا في دراسة الظواهر الإنسانية من طرف العلوم الإنسانية".**

وفق هذا التصور **عمل لوسيان غولدمان** في كتابه **"العلوم الإنسانية والفلسفة"** على توضيح الاختلاف بين عمل العلماء الفيزيائيين والسوسيولوجيين مثلا، فهو ليس اختلاف في الدرجة، بمعنى من هو الأكثر علمية من الآخر: العلوم الفزيائية أم السوسيولوجية؟ بل هو اختلاف في الطبيعة، فطبيعة الميدان الذي يشتغل فيه الفيزيائي ليس هو الميدان الذي يشتغل فيه السوسيولوجي، فالفيزيائي في اشتغاله يصطدم فقط بالموضوع المدروس، بينما الباحث السوسيولوجي يصطدم بأبعاد متعددة، إيديولوجية وسياسية وطبقية ومصالح، مما يجعل العلوم الإنسانية حقلا للصراع الإيديولوجي، وهو ما يفرز تعدد المقولات والمفاهيم، وهي كلها عوائق إبستمولوجية تسد الطريق أمام الفهم الموضوعي للموضوع المدروس ، **كما أن الفرق الثاني** بين المجالين هو كون العلوم الفيزيائية والتجريبية قادرة على أن تصوغ قوانينها الخاصة التي تستطيع من خلالها تعميم تفسيرات يمكننا من خلالها التنبؤ و والتوقع متى تحدث الظاهرة، بينما في العلوم الإنسانية يظل الموضوع صعبا التنبؤ به، **وهو ما جعل مشيل فوكو** يقول أن الأفعال الإنسانية مهما أنتجنا حولها من مقولات وتفسيرات، فإنها تظل رهينة بزمن إنتاجها لأن الإنسان كائن منتج ومتغير.

التركيب

يمكن القول أن العائق الإبستمولوجي الذي يحول دون موضعة الظاهرة الإنسانية هو العائق الذاتي، لأن فصل الذات العارفة عن موضوع المعرفة هو أساس الموضوعية العلمية في العلوم الحقة، لكن ألا يمكن القول أن الركون لهذا المعيار قد يسقطنا في وهم الإنغلاق والمحاكاة للعلوم الطبيعية فنعيد إنتاج أزمتها داخل العلوم الإنسانية، لقد لاحظنا كيف أن العقلانية العلمية في إحدى لحظاتها لم تعد عقلانية منغلقة بل منفتحة على الذات وعلى الواقع كما أن الشروط التجريبية يبنيها العالم وفق نموذج معين، مما يؤكد على أن

الذاتية هي صفة ملازمة لكل نشاط معرفي، لكن يجب التسلح بالحذر الإبستمولوجي حتى نتمكن من تقديم تحليل ودراسة موضوعية، وهنا لن تكون الموضوعية التي تنتجها العلوم الإنسانية شبيهة بالموضوعية في العلوم الفيزيائية بل ستنتج العلوم الإنسانية تصورها الخاص للموضوعية يتلائم وطبيعة المواضيع التي تدرسها. لكن رغم ذلك يظل الإنسان عصي على الدراسة والتحكم والتنبؤ بسلوكاته، فمن توقع أن إحراق بائع للخضر لذاته في تونس سيدك ويسقط نظاما سياسيا برمته !! .

التفسير والفهم في العلوم الإنسانية

خاضت العلوم الإنسانية نقاشات إبستمولوجية من أجل انتزاع الاعتراف بمشروعية ضرورتها كعلوم لديها مواضيعها و مناهجها ومقارباتها الخاصة التي تعمل من خلالها على دراسة مواضيعها، فنجد مثلا إميل دوركايم يحاور الإتجاهات السيكولوجية والفلسفية من أجل أن يجد لموضوع علمه السوسيولوجي موضوعا ومنهجا، كما نجد فرويد يدافع عن علمية الموضوعات التي يدرسها وعن قيمة المناهج التي يوظفها، لكن مادمنا خلصنا في المحور الخاص بموضعة الظاهرة الإنسانية إلى صعوبة تحقيق موضوعية شبيهة بالموضوعية في العلوم الحقة، فالإشكال المطروح هنا يتلخص في: **أي منهج تقوم عليه العلوم الإنسانية؟ هل تعتمد على التفسير كما في العلوم التجريبية أم أن خصوصية الموضوعات التي تدرسها يجعل ما تقدمه ليس سوى تأويلا وفهما من بين تأويلات أخرى يمكن أن تعطى للموضوع المدروس؟وهل يمكن إخضاع الظاهرة الإنسانية ومقاربتها بنفس المناهج التي نقارب بها الموضوع الطبيعي في العلوم الحقة؟.**

التحليل

مع العودة إلى الاتجاه الوضعي الذي تأسس مع أوغست كونت وتطور مع إميل دوركايم **نجد إميل دوركايم** يؤكد على قيمة التفسير في العلوم الإجتماعية وخاصة علم الاجتماع، فإذا كان المنهج التجريبي قد حقق نجاحات ملموسة في مجال العلوم الطبيعية، فنفس الشيء ينطبق على العلوم الإنسانية، **وعندما يقول دوركايم في كتابه "قواعد المنهج السوسيولوجي"**بضرورة فهم الظواهر الإجتماعية كأشياء"فهو هنا يدعونا لموضعتها وفهمها من الخارج لا من الداخل، أي على أساس الملاحظة والإختبار أي على أساس فهمها من الخارج وليس من الداخل، فهو في الحقيقة لم يفهمها **"كأشياء مادية"** بل كأشياء مجردة، لذلك يؤكد في قواعد المنهج على ضرورة تفسير الظواهر الإجتماعية بالظواهر الإجتماعية، وهو هنا لا يجعل الظاهرة الإجتماعية مرتبطة بالفرد، بل يجعلها متعالية عليه ولها وجود خارج وجود الأفراد ووعيهم، ولدراستها يجب تفسيرها تفسيرا موضوعيا بعيدا عن التصورات الميتافيزيقية والتأملات الجوهرية، لذلك **دافع إميل دوركايم على إمكانية تطبيق التفسير الموضوعي في علم الاجتماع مثلما فعل هو في دراسته الشهيرة في كتابه "الانتحار"** حيث عمل على تفسيرها تفسيرا موضوعيا اعتمادا على المنهج المقارن متحررا من تمثلاته وأحاسيسه ومعارفه المسبقة والجاهزة حول الموضوع،وهي الخطوات نفسها التي يطبقها العلماء في العلوم الطبيعية، **ففسر ظهور الانتحار بالاستعانة بالمنهج الإحصائي وأرجع الظاهرة إلى الفروق القائمة في درجات التضامن الإجتماعي، فكلما زاد التضامن والتماسك الإجتماعي بين الأفراد كلما قلت نسب الإنتحار وكلما تفكك الرابط الاجتماعي بين الأفراد كلما تفشى الإنتحار،** وفي نفس الاتجاه سعى علم النفس السلوكي مثلا مع واطسون إلى تأسيس علم نفس تجريبي قادر على تفسير السلوكات الإنسانية والتنبؤ بها وذلك في سبيل حل مشكلات إدراكية أو تعليمية أو اجتماعية.

الإنتقال إلى المناقشة

إجابة على الإشكال المطروح **يوجه كلود ليفي ستراوش** نقدا للنزعة التجريبية الخالصة في العلوم الإنسانية، موضحا أنه إذا كان للتفسير والتنبؤ أهمية قصوى في العلوم الطبيعية، فإنه لا يمكن الجزم بأهميته ونجاحه في

العلوم الإنسانية، ويرجع ذلك حسب ليفي ستراوس إلى كون الذين سعوا إلى إخضاع الظواهر الإنسانية للتفسير والتنبؤ لم يحققا نتائج مهمة في هذا الباب،لذلك فالعلوم الإنسانية لا يمكنها أن تستغرق في التفسير كما يحدث في العلوم الطبيعية كما لا يمكنها أن تصل إلى درجة من التنبؤ كما يقع في العلوم الطبيعية، بل تكمن قيمة العلوم الإنسانية في المراوحة بين التفسير والتنبؤ من أجل بناء معرفة حول موضوع دراستها، هذا النوع من المعرفة الذي ستؤسسه العلوم الإنسانية يصفه **ليفي شتراوس** في كتابه **"الأنثربولوجيا البنيوية"** بالحكمة وفي هذا الصدد **يقول" إن العلوم الإنسانية لا تفسر الظواهر تفسيرا نهائيا،ولا تتنبأ بيقين تام، غير أنه بتفسيرها المحدود للظواهر وبتنبئها غير الأكيد، يمكنها أن تقدم للذين يمارسون، انطلاقا من نتائجها،شيئا وسيطا بين المعرفة الخالصة والمعرفة النافعة، أي نوعا من الحكمة التي تسمح بتحسين الأداء، لكن من غير الفصل النهائي بين التفسير والفهم".**

في نفس السياق سيطرح **الفيلسوف الهرمينوطيقي دلتاي** تصورا مختلفا يدافع فيه على ضرورة التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فإذا كانت العلوم الطبيعية تتعامل مع موضوعات مجردة تجريدا حسيا وخالية من المعنى أو القيمة أو الروح فإن هذه الخصائص تعتبر من بين العوائق التي تحول دون نجاح منهج التفسير والتنبؤ في العلوم الإنسانية، لأن الظاهرة في العلوم الإنسانية ليست معطاة وهي مليئة بالدلالة والمعاني المستبطنة، لذلك إذا كان منهج التفسير صالحا فذلك لا ينطبق على العلوم الإنسانية، ويعطي مثالا دلتاي بعلوم الروح أي علم النفس، وهنا يؤكد على أنه في العلوم الإنسانية يجب أن يتم التركيز على الوصف لخبراتنا المعاشة، فالسمة المميزة لهذه العلوم هي الفهم وتأويل التعبيرات، والفرد هو الموضوع المباشر للتفهم، ومن بين الفروقات الأساسية بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية حسب ديلتاي والتي تجعل التفسير يفقد صلاحيته حين يطبق في العلوم الإنسانية هو كون علوم الطبيعة خالية من القيمة وتحررها من القيمة هو مصدر موضوعيتها، بينما كل بحث في العلوم الإنسانية هو بحث أكسيولوجي يقوم على موقف قيمة، لأن الإنسان لا يمكنه أن يتحرر من القيم، لذلك سلوكاته وأفعاله وتعبيراته لا يمكن إخضاعها للتكميم والتفسير والتنبؤ كما في العلوم الطبيعية بل يمكن فهمها وتأويلها تأويلا عقلانيا يعيد بنائها بتفكيكها وإعطائها دلالاتها العميقة، وفي هذا الصدد **يقول ديلتاي"تتميز العلوم الروحية عن العلوم الطبيعية بكون موضوع هذه الأخيرة عبارة عن ظواهر تتقدم للوعي باعتبارها ظواهر معزولة وخارجية، في حين تتمظهر هذه الظواهر للعلوم باعتبارها مجموعا حيا".**

التركيب

ما يمكن الخلوص إليه هو أن شبهة التأسيس التي رافقت العلوم الإنسانية، والتي سعت إبان ظهورها في أن تكون فيزياء اجتماعية مع أوغست كونت أو فزيولوجيا اجتماعية مع سان سيمون، ساعية إلى محاكاة العلوم التجريبية في إقامتها لعلم إنساني يدرس الظواهر و السلوكات الإنسانية بمناهج العلوم الطبيعية ساعين لتحقيق علمية تمكنهم من التفسير والتنبؤ بالسلوكات والأفعال الإنسانية، وهو ما واجهته العديد من العوائق متمثلة في صعوبة موضعة الظاهرة الإنسانية وفصلها عن ذاتيه الباحث في هذا المجال، كما تتمثل الصعوبة في تعقيد الظاهرة الإنسانية التي يصعب تكميمها أو عزلها أو تقسيمها على غرار ما يقوم به العالم في المختبر، إذ الأفعال الإنسانية هي نتاج في الأخير تتداخل فيه العديد من الأبعاد: الدينية والعاطفية والسياسية والإقتصادية، بل حتى احتكاك الإنسان بالعالم الخارجي واستبطانه لهذا العالم يؤثر في هذه الظاهرة لذلك كان منهج الفهم الذي وضعه الهرمينوطيقيون(التأويليون) هو الأنسب لهذه الظواهر إذ يبقى هدف الهرمينوطيقي هو البحث عن الدلالات التي تكتسيها الأفعال عند الفاعلين الإجتماعيين كما يسميهم ماكس فيبر، فمعنى الفعل لا يوجد خارجا بل في الدلالة التي يعطيها له الفرد.

معايير علمية العلوم الإنسانية

سعت العلوم الإنسانية مند نشأتها على محاكاة العلوم الطبيعية في مناهجها وعلميتها،هذا الإغراء الذي مارسته العلوم الطبيعية على حقول معرفية متعددة، ومن بينها علوم الإنسان سيطرح العديد من الصعوبات الإبستمولوجية والتي تمثلت في خصوصية الموضوع وخصوصية المنهج، فإذا كانت الظاهرة الطبيعية قابلة للعزل في العلوم الطبيعية ويمكننا تشكيل معرفة دقيقة حولها، فإن الظاهرة في العلوم الإنسانية معقدة ومترابطة تتداخل فيها أبعاد متعددة كما أن المنهج الذي يمكننا في العلوم الإنسانية من التفسير والتكميم والتنبؤ، فإنه في العلوم الإنسانية يكون قاصرا مادمنا نتعامل مع موضوع حي ومنتج كما يقول مشيل فوكو وديناميكي يصعب حصره وتحديد سلوكاته وتوقعاتها عبر الزمان والمكان ومن هنا تطرح الإشكالية: **أي نموذج للعلمية يمكن أن تؤسس له العلوم الإنسانية ؟ هل ستكون علميتها نموذجا واستنساخا للعلمية في العلوم الطبيعية أم أنها مطالبة نظرا لخصوصية موضوعها أن تبدع نموذجا خاصا للعلمية يتلائم مع طبيعة الموضوع الذي تدرسه؟**

مستوى التحليل

يرى أوغست كونت أن العلوم الإنسانية وبالضبط علم الاجتماع كنموذج بأن هناك إمكانية لتقوم علوم إنسانية شبيهة بالعلوم التجريبية، قادرة على تفسير وتكميم وتوقع حدوث هذه السلوكات، كما طالب في كتابه **"محاضرات في الفلسفة الوضعية"** بضرورة الربط بين النظرية والمنهج بشكل تجريبي ورفض أي حديث نظري أو مجرد عن الظواهر الإنسانية،فالتطبيق هو الذي يكشف صحة وخطأ النظرية لذلك أكد على غرار العلوم الطبيعية ضرورة الترابط بين النظرية والتجربة لتحقيق العلمية حيث قال **"إن معيار الحقيقة والعلم هو التطبيق"** وفي **نفس الإتجاه سعى إميل دوركايم** إلى التأكيد على أن العلوم الإنسانية قادرة على بناء نموذج للعلمية يسترشد بخطوات المنهج العلمي داخل العلوم الطبيعية، فإذا كانت العلمية في العلوم الطبيعية تقوم على الموضوعية التي تقتضي الفصل بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، مع الاستعانة بمجموعة من الخطوات المنهجية كالملاحظة وصياغة الفرضية والتجريب ثم التنبؤ أي صياغة قانون مفسر للظاهرة فانه في كتابه **"قواعد المنهج السوسيولوجي"** سعى في نفس السياق مؤكدا على الخطوات الدقيقة التي على العالم الإلتزام بها لكي تكون دراسته علمية، فالباحث في العلوم الإنسانية يعتمد الملاحظة الموجهة وليست التلقائية في دراسته للظاهرة الإجتماعية وهو نفس ما يقوم به العالم الفيزيائي، كما أن العالم الفيزيائي يطرح فرضية قبل التوجه للميدان ليختبرها فإن الباحث في العلوم الإنسانية يقوم بنفس الخطوات، فهو يبني فرضياته ويتجه لإخضاعها للتجريب ثم يصل في النهاية إلى تفسير للظاهرة شبيه بالقانون أو يوازي القانون الذي يصوغه العالم، وعلى هذا الأساس نظر دوركايم للظواهر الإجتماعية باعتبارها أشياء مستقلة وخارجية توجد خارج الأفراد وتمارس قهرا عليهم لذلك فهي قابلة للملاحظة والدراسة والتفسير.

الانتقال إلى المناقشة

إذا كان الإتجاه الوضعي داخل العلوم الإنسانية وداخل علم الاجتماع مع كل من أوغست كونت وإميل دوركايم قد رأى في العلوم الطبيعية وفي علميتها نموذجا قابلا للنقل والتوظيف داخل العلوم الإنسانية من أجل تحقيق درجة من العلمية توازي العلوم الطبيعية **فإن جان لادريير** سيوجه نقدا لاذعا للتصور الوضعي الذي يرى في منهج التفسير والتنبؤ نموذجا يوصلنا إلى تحقيق العلمية في العلوم الإنسانية كما وجه نقدا لمنهج الفهم والتأويل مؤكدا على أن هذه النماذج حينما يتم نقلها إلى العلوم الإنسانية تسقطنا في العديد من العوائق الإبستمولوجية، فمثلا الإتجاه الوضعي مع دوركايم الذي اعتبر الظواهر الاجتماعية بمثابة وقائع وأشياء خارجية قد أدى إلى قتلها

وفقدانها حيويتها بينما الإتجاه الهرمينوطيقي والتفهمي قد يؤدي إلى تضخم الأنا وطغيانها وإسقاطنا في الذاتية أثناء دراسة الظواهر الإنسانية **لذلك يقترح جان لادريير أن تظل الذات مجرد مشاهد وملاحظ ومراقب يسجل بأمانة ما تعبر وتفصح عنه الظاهرة، وثانيا التفكير في خلق منهج نسقي يوظف نتائج كل العلوم من أجل الإلمام بالظاهرة وفك رموزها وتعبيراتها ودلالاتها.**

التركيب

إن العلوم الإنسانية كان قدرها ولا يزال هو شبهة التأسيس التي لم تكن منذ بداية بدافع الإستقلال عن العلوم الحقة بل سعت إلى المحاكاة والتطابق مع العلوم الطبيعية، متناسية أن موضوع الطبيعة جامد وثابت ومعطى بشكل قبلي أمام الذات العارفة، بينما الموضوع الإنساني يظل شبيها بصندوق باندورا المليء بالحقائق والعجائب لا يمكن أن نؤسس حوله تفسيرا واحدا ووحيدا، ولا يمكننا عزله أو إدخاله للمختبر وتكميمه في رموز وعلاقات كما يفعل العالم الطبيعي، فمثلا جميعنا نعرف أن الماء هو الهيدروجين والأكسجين لكن لا نستطيع أن نعطي تفسيرا وحيدا لظاهرة الإنتحار أو الجريمة أو الدعارة باعتبارها ظواهر اجتماعية وإنسانية، فقد قال الإتجاه الوضعي مثلا مع دوركايم في كتابه الانتحار أن سبب الإنتحار هو غياب الرابط الإجتماعي وتفككه داخل المجتمع بينما نجد مجتمعات يكون فيها الرابط الاجتماعي قويا ومع ذلك تعرف حالات انتحار عديدة، وقد يعتبر البعض أن الوضع الاقتصادي هو سبب في ظهور ظاهرة الدعارة لكن مجتمعات تعرف تقسيما عادلا للثروة والعدالة الإجتماعية ومع ذلك توجد فيها الظاهرة، من هنا يظل الفعل الإنساني والظاهرة الإنسانية نسبية و عصية على التكميم ولكنها قابلة للتأويل والفهم استنادا إلى كل العلوم كما يرى فوكو فمادام الإنسان حدثا معاصرا فيمكننا أن نوظف جميع العلوم -لسانية ومعرفية وسيكولوجية واجتماعية ونيرولوجية- في فهم سلوكاته، لكن رغم ذلك يظل الإنسان شبيها برأس ميدوزا في الأسطورة الإغريقية فكلما اقتربت العلوم منه وشكلت حوله فهما أو تفسيرا أو تأويلا واعتقدت أنه نهائي ومطلق إلا وتخشبت تلك التفسيرات والتأويلات وانهارت فاسحة المجال أمام تأويلات وتفسيرات جديدة.

مفهوم الحقيقة

تقديم عام

إن الغاية التي ينشدها كل فكر يسعى لتأسيس معرفة كيفما كانت طبيعتها، سواء في مجال العلوم الحقة أو العلوم الإنسانية، فهو البحث عن الحقيقة، لكن الذات التي تكون معرفة عن عالمها وتعتبر تلك المعرفة التي كونتها معرفة حقيقية سرعان ما تجد نفسها ضحية للأداة التي كونت من خلالها تلك المعرفة، فمثلا الإنسان يكوّن معارفه ويشكلها من خلال "اللغة" أو "المنهج"، فهي أدواته لبلوغ الحقيقة ووسيلته للوصول إليها، لكن جميع الناس ليسوا متساوين في امتلاك هذه الأدوات "اللغة" و "المنهج"، وهو ما يجعل المعارف التي يكونونها من خلال هذه الأدوات وعن طريق مختلف المناهج العلمية تظل مختلفة من إنسان لأخر وهو اختلاف لا يعود إلى طبيعة المواضيع التي يكونون معرفتهم حولها بل إلى طبيعة الأدوات التي يدركون بها هذه المواضيع، فإذا كان التطابق ومبدأ الهوية والإنسجام مع الواقع هو ما قام عليه تاريخ الفلسفة في تصوره للحقيقة، فإن الإختلاف والتقويض لهذه الأسس الميتافيزيقية هو ما شكل موضوع الفلسفة المعاصرة لأن التطابق مع الواقع لا يحيل على الصدق دائما فقد تخترق هذا الواقع الذي نعتبر التطابق معه معيارا للحقيقة والصدق العديد من الأوهام والمعارف اللاعقلانية وبالتالي فمعيار التطابق أو الاتفاق ليس بالضرورة معيارا للحقيقة فالجميع آمن لسنوات أن الأرض ثابتة نظرا

لأنهم طابقوا حكمهم ومعرفتهم مع حواسهم لكن العلم أثبت عكس ذلك وبأنها تدور لذلك وجب إخضاع الحقيقة إلى التأمل الفلسفي من أجل تكوين تصور حول هذا المفهوم استرشادا بالإشكالات التالية: **ما معنى الحقيقة؟ وما هي العلاقة بينها وبين الرأي وبالمعرفة العامية؟هل هي علاقة اتصال واستمرار أم علاقة انفصال وقطيعة؟ وما معيار صدق الحقيقة ؟ وأين تكمن قيمتها؟.**

من الدلالة العامية إلى الدلالة الفلسفية

✓ **الدلالة العامية لمفهوم الحقيقة:**

من منا لا يهتم لأمر الحقيقة، هذه الكلمة التي يطالب بها الجميع، في الإعلام والسياسة والشارع، بل حتى في علاقتنا اليومية نجد أنفسنا نطالب بعضنا البعض، "أتقول الحقيقة" ؟ أخبرني بالحقيقة؟ لا تكذب علي، وقل الحقيقة؟ وهنا في الدلالة العامية تتمظهر استعمالات الحقيقة باعتبارها نقيضا للكذب والصدق، فالحقيقي هو الشيء الواقعي والصادق، والذي له وجود مادي قابل للإدراك الحسي بالعين المجردة أو بالحواس. **أما في لسان العرب لابن منظور فنجد التعريف اللغوي** للحقيقة يحيل على ما اتفق الناس على التخاطب به، وهي كل لفظ يبقى على ارتباط مع موضوعه.

✓ **الدلالة الفلسفية للحقيقة la Vérité:**

أما في الدلالة الفلسفية **فنجد في معجم لالاند** أن مفهوم الحقيقة، يحيل على صفة للحكم المتطابق مع الواقع، وتأخذ اسم الصدق حين يكون الحكم هو الذي يحيل على الواقع واسم الحق حين يكون الواقع هو الذي يطابق الحكم، والحقيقي أو الصادق عند لالاند هو ما تمت البرهنة عليه، والحقيقة بمعنى أعم هي خاصية الحكم الجازم الذي يستوجب الموافقة التامة عليه، والشيء الأصيل في مقابل المزيف.**لكن الحقيقة في الاستعمال الفلسفي والعلمي المعاصر لم تعد تعني ما يطابق الواقع بل صار هذا التعريف غامضا وبدأ التركيز في تعريف الحقيقة على ما له علاقة بين الحكم(الفكر) واللغة(القضايا)فحيث لا توجد لغة لا توجد حقائق.**

✓ **دلالة مفهوم الرأي L'opinion:**

في المقابل **يدل لفظ الرأي على انطباع شخصي يكونه الفرد بناء على إدراكه الحسي المباشر مع العالم،** ومن تم فهو يعكس التجربة العامية والمشتركة بين الناس. وقد أشار **أبو الوليد ابن رشد** إلى لفظ "الرأي" وعرفه بكونه شكل من أشكال القياس عند الجمهور (عامة الناس)، **أما في المعجم الفلسفي عند لالاند فالرأي حالة ذهنية تتمثل في الاعتقاد بصحة قول ما، لكن مع القبول بإمكانية الخطأ أثناء حكمنا هذا.**

المحور الأول: الحقيقة والرأي

الإشكالية الفلسفية للمحور

يعتقد جميع الناس أن ما يعرفونه ويرونه هو حقيقي بالنسبة إليهم وإلى الجماعة التي ينتمون إليها، لكن العلم في كل مرة يقلب أوهامنا ويكشف لنا أن أغلب ما اعتقدنا بكونه حقيقي ليس سوى رأي ومعرفة تلقائية وظنية متغيرة، و انطلاقا من مختلف الدلالات التي تحيل عليها مختلف المفاهيم يمكننا صياغة الإشكال الفلسفي :**ما طبيعة العلاقة بين الرأي والحقيقة؟هل هي علاقة اتصال أم انفصال؟بعبارة أخرى هل يمكن أن نعتمد على الآراء المشتركة والشائعة في تأسيس الحقيقة أم يجب تجاوزها ونسفها؟وهل الحقيقة معطاة بشكل قبلي في الواقع أم هي نتيجة بناء وحوار بين العقل والواقع وبين الفكر ومواضيعه؟**

تضعنا إشكالية الحقيقة والرأي في تاريخ الفلسفة أمام تصورين فلسفيين مختلفين، **فالموقف الأول تمثله الحركة السفسطائية** التي أعطت القيمة للرأي والحواس والمعارف المشتركة في تأسيس الحقيقة، فالعقل ليس المصدر الوحيد للحقيقة، بل يشارك في هذه الحقيقة وفي تأسيسها العواطف والوجدان والقلب والتجارب الحسية، وبالتالي نجد السفسطائيون لا ينظرون للحقيقة كشيء متعالي على الواقع والمجتمع والإنسان، بل جعلوا الحقيقة متغيرة ونسبية وهو ما يعكسه قول كبير السفسطائيين بروتاغوراس"**الإنسان مقياس جميع الأشياء، مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد"** ويقصد بروتاغوراس بهذا الكلام أن الإنسان مهتم بشكل أساسي بالأشياء التي يتمثلها ويحسها، ومادام الإحساس متغير من شخص إلى آخر كانت الأحكام والحقائق متغيرة من شخص إلى آخر على أساس القوة والمنفعة، وبالتالي فالرأي والحس أساس الحقيقة.

مستوى التحليل

بخلاف هذا التصور الذي يؤكد على أهمية الرأي في تأسيس الحقيقة **نجد الموقف الأفلاطوني** الذي احتقر الرأي وجعله نقيضا للحقيقة ومنفصلا عنها، إن الرأي حسب أفلاطون هو مجرد معرفة ظنية ومتغيرة ويرادف الوهم، بينما الحقيقة هي المثال الذي لا يستطيع العوام من الناس بلوغه بل الفيلسوف هو القادر على ذلك، ويبدوا ذلك واضحا من خلال تمييزه بين عالم المثل وعالم الحس في أسطورة الكهف، ففي العالم الحسي لا توجد حقائق بل كل ما يراه السجناء /الأفراد المقيدين بالعادات والتقاليد والتمثلات المشتركة هو مجرد وهم وظنون وظلال للحقائق الثابتة والخالدة هذه الحقائق المتغيرة والظنون سماها أفلاطون DOXA أما المعرفة الخالدة والثابتة واليقينية فسماها بال EIDOSلذلك فالرأي هو نقيض للحقيقة ولا يمكننا من تأسيس العلم الرياضي القائم على اليقين والمطلق.لذلك يجب التخلي المطلق عن العادات والتقاليد والآراء الشائعة .

الانتقال إلى المناقشة

لقد أدى تطور تاريخ الفلسفة والعلم إلى تطور تصورنا للحقيقة، **فمع الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت** لم تعد الحقيقة ضد الرأي أو نقيضا له فقط، بل هي عبارة عن قطيعة إبستمولوجية la rupture épistémologique مع الرأي، لذلك نجده في كتابه "**تأملات ميتافزيقية في الفلسفة الأولى"** يؤكد على ضرورة الاحتراز من المعارف والآراء الخاطئة، بل لابد من التسلح بالشك المنهجي الذي يكون مؤقتا وموجها ضد كل المعارف التي لم تثبت يقينيتها وصحتها، لذلك يحذرنا ديكارت من الإستكانة إلى الحوا س والآراء والتخيلات لأنها عائق أمام الذات في بلوغ الحقيقة، وهو ما ساهم في تأسيس الحقيقة العلمية التي تأسست باعتبارها تعارض مطلق

مع الرأي في الفلسفة والعلم الحديث، فالرأي بمثابة أحكام مسبقة **Préjugé** وقبلية وجب القطع معها لكي لا نسقط في الذاتية **كما يرى غاستون باشلار**، فبادئ الرأي أو المعرفة العامية كما يسميها تشكل عائقا أمام المعرفة العلمية، فبادئ الرأي يفكر تفكيرا سيئا حسب باشلار لأنه لا ينظر للأمور إلا من جانبها النفعي الخالص، لذلك تكون معارفه في أغلبها قائمة على تراكم من الأخطاء ومن الأوهام والنقائص لذلك وجب التخلص من الرأي، فالحقيقة العلمية هي بناء منهجي يتم في حوار مستمر وجدلي بين الفكر والواقع أما الرأي فهو مجرد معرفة معطاة بشكل تلقائي وفي نقده لهذا النمط من المعرفة القائم على الرأي **يقول غاستون باشلار** في كتابه **"تكون الفكر العلمي":"وبالنسبة للفكر العلمي تعتبر كل معرفة جوابا عن سؤال. وإن لم يكن ثمة سؤال، فمن غير الممكن قيام أية معرفة علمية.لاشيء يحدث تلقائيا، لاشيء يعطى، كل شيء يبنى"**، وهكذا أصبحت الحقيقة في الفكر العلمي مختلف تمام الإختلاف عن الحقيقة الصوفية أو الدينية أو التلقائية **بل هي حقيقة تبنى من خلال القطيعة مع الخطأ والرأي والوهم.**

الانتقال إلى التركيب

ما نخلص إليه هو إن إشكالية الحقيقة حاضرة في صلب جل المشاريع الفلسفية، فهي الغاية التي ينشدها كل فيلسوف من خلال بنائه لتصوره، لكن الحقيقة إن كانت عند البعض ليست إلا استمرار للرأي وللانطباعات الحسية وتمثلات الذات على أساس اللذة أو المنفعة أو القوة كما هو الأمر عند السفسطائيين، فإن تصورات فلسفية أخرى رأت في الحقيقة نقيضا للرأي باعتباره مجرد معرفة ظنية، وبالتالي اعتبروا الحقيقة هي ما يكون مطابقا للعقل والواقع وهكذا تم النظر للحقيقة على أساس المطابقة identification في تاريخ الفلسفة، لكن مع العلم الحديث والمعاصر والفلسفة المعاصرة تغير تصورنا للحقيقة فصارت الحقيقة نتيجة بناء يتأسس على حوار جدلي بين العقل وموضوعه، مستبعدا كل معرفة عامية، فالعقل العلمي لم يعد استمرارا للمعرفة العامية و للآراء المشتركة، بل أصبح قائما على القطيعة معها وهكذا صار مفهوم القطيعة الإبستمولوجية la rupture épistémologique إجراءا علميا ومنهجيا لتأسيس الحقيقة العلمية.

معايير الحقيقة

يحيل مفهوم المعيار على الأداة التي من خلالها نقيم الشيء ونقيس وزنه وكميته وحجمه وفي مجال الفلسفة فالمعيار هو المقياس الذي من خلاله نحكم على شيء ما، وعلى هذا الأساس فإن الإشكال هنا هو المقياس الذي من خلاله نتمكن من معرفة ما هو حقيقة، لكن إذا كانت الحقيقة تتعارض مع الرأي وليست في متناول جميع الناس كما ذهب إلى ذلك أفلاطون في أسطورة الكهف الذي جعلها حكرا على العالم والفيلسوف، **فكيف نستطيع بلوغ الحقيقة وتأسيسها؟ وما هو المعيار الذي نستطيع من خلاله الحكم على أن معرفة ما هي معرفة حقيقة؟هل معيار المطابقة مع الواقع أم معيار المطابقة مع العقل أم معيار المطابقة لذاتها؟**

مستوى التحليل

لقد اختلف الفلاسفة في تحديد معيار الحقيقة ومصدرها، وذلك راجع إلى اختلاف مجالاتها وموضوعاتها، **فديكارت** مثلا يعتبر أن معيار الحقيقة هو"الحدس Intuition" و"الاستنباط Déduction " ويقصد بالحدس الإدراك العقلي البسيط والمباشر للأشياء باعتباره تصورا بسيطا ومتميزا لا يبقى معه أي أدنى شك فيما ندركه من حقائق، وهذا التصور البسيط صادر عن ذهن خالص ويقض، أي عن نور العقل وحده، **لكن الحدس حسب ديكارت** وحده غير كاف للوصول إلى الحقيقة إلا **إذا كان مصحوبا بعملية الاستنباط** الذي يقصد به مصدر غير مباشر لإدراك الحقائق، لكنه ليس أقل أهمية من الحدس، لأنه يقود بدوره إلى حقائق أولى أو بديهيات، أي كل ما يمكن استنباطه من أشياء أخرى معلومة من قبل بنوع من اليقين، فالحدس نعتمد عليه في معرفة القضايا البسيطة أما الاستنباط فيفيدنا حسب ديكارت في التعرف على القضايا المركبة والاستدلالية، أما معيار صدق هذه القضايا فيكمن في وضوح وبداهة القضايا البسيطة وفي انسجام وتماسك القضايا المركبة. لكن بحكم العالم تتعدد فيه القضايا التي يصطدم بها الإنسان والعقل فإنه وجب استخدام منهج صارم من أجل بلوغ حقيقة هذه القضايا، فعندما يتعلق الأمر بمعارف وقضايا سهلة يكفي أن يخضعها العقل للفحص بواسطة آلياته ليتعرف على أنها حقيقة أم خاطئة، أما حينما يتعلق الأمر بالمعارف المركبة فلابد من تفكيكها أولا إلى أجزائها البسيطة، ثم تجميعها ثم بنائها في نسق واحد ثم العمل على مراجعتها تفاديا للنسيان أو الخطأ دون إغفال أحد عناصرها لذلك نجد ديكارت مهتم بتأسيس القواعد المنهجية لقيادة العقل نحو اكتشاف الحقيقة، **ويعني ديكارت بالمنهج :"قواعد، وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أجل أن يؤخذ الباطل على أنه حق، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي تستطيع إدراكها" وهذه القواعد هي:**

1. **قاعدة البداهة:** وتتطلب ألا أقبل إلا ما هو بديهي. وما هو بديهي هو الحدس العقلي لفكرة واضحة ومتميزة. وهي تكون واضحة عندما أدرك جميع عناصرها، ومتميزة عندما لا أخلطها مع أي فكرة أخرى غيرها، وينتج عن هذه القاعدة أن المعرفة البديهية لا تقبل الشك. وفي هذا السياق **يقول ديكارت" يستطيع كل إنسان أن يرى بالبداهة أنه موجود وأنه يفكر، وأن المثلث محدود بثلاث خطوط، وأنه ليس للكرة إلا سطحا واحدا، وغير ذلك من الحقائق المتشابهة التي هي أكثر عددا مما يعتقد في العادة" "وتختص البداهة بادراك الأشياء البسيطة، والبسيط عند ديكارت ما ليس له أجزاء فإما أن يعرف كله أو يجهل كله، وعلى ذلك تكون البداهة هي العمل الذي به نعرف المبادئ الأولى"** ويعرفها في مقام آخر بقاعدة اليقين ويقول فيها**" ألا أقبل شيئا على أنه حق، ما لم أعرف يقينا أنه كذلك: بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي** أي **مجال لوضعه موضع شك".**

1. **قاعدة التحليل:** وتقوم على تقسيم الصعوبات وإرجاع مشكلة معقدة إلى عناصرها البسيطة المركبة لها. وفي هذه القاعدة **يقول ديكارت"ينحصر المنهج بأجمعه في أن نرتب وننظم الأشياء التي ينبغي توجيه العقل إليها لاستكشاف بعض الحقائق. ونحن نتبع هذا المنهج خطوة خطوة، إذا حوّلنا بالتدريج القضايا الغامضة المبهمة إلى قضايا أبسط، وإذا بدأنا من الإدراك البديهي لأبسط الأشياء ex ominum simplicissima rum intuitu فإننا نجتهد أن نرقى بنفس الدرجات إلى معرفة سائر الأشياء".**

2. قاعدة التركيب: وهي أن أقود أفكاري ابتداء من الأسهل والأبسط مرتفعا بها إلى الأفكار الأكثر تعقيدا وصعوبة وفي هذا الصدد **يقول ديكارت" أن أسير أفكاري بنظام، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيبا، بل وأن أفرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع"** وفي هذا الصدد يشبه ديكارت من لا يتبع هذه القاعدة في العلم وفي الحياة "**بالرجل الذي يريد أن يرقى منزلا من أسفله إلى أعلاه فيحاول أن يثب وثبة واحدة، ضاربا الصفح عن السلّم المجعول لهذه الغاية، أو غير مبصر إياه".**

3. قاعدة المراجعة: وتقوم على إحصاء جميع ما قمت به، فأراجعه حتى أوقن أني لم أترك شيئا إلا وأخضعته للتمحيص. وتسمى أيضا بقاعدة (الاستقراء التام أو الإحصاء أو التحقيق)، وهو يعرضها في هذه العبارة الموجزة:**"أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أني لم أغفل شيئا".**

إن إتباع هذه القواعد ، قاد ديكارت إلى المزيد من الحرص على اليقين، وإلى الوعي بضرورة الشك ولو مرة في حياته في مجموع معارفه، وقد كانت تأملاته التي وضعها في كتاب "التأملات الميتافيزيقية" تمثل محاولة جذرية لمراجعة جميع المعارف، لقد كان الشك المنهجي الجدري، هو وسيلة ديكارت للوصول إلى البداهة الأولى التي تقوم عليها جميع البداهات الأخرى:بداهة الكوجيطو، إن تجربة **الكوجيطو"أنا أفكر إذن أنا موجود" التي** تفيد أن حقيقة هذه العبارة لا يمكن الشك فيها. فالتفكير، أي الشك والتخيل وغيرهما من الأنشطة الذهنية، تؤكد أن من يفكر يوجد وجودا لاشك فيه. وهذا اليقين لا يترتب **عن استدلال بل عن حدس عقلي** لا يتوقف على الجسم وحواسه ولا عن المعارف السابقة لدى الذات. وهكذا فالحقيقة معيارها هو الوضوح والبداهة.

الإنتقال إلى المناقشة

إذا كان ديكارت أن معيار الحقيقة هو البداهة والوضوح التي تستلزم وجود قواعد ومنهج صارم فإننا **نجد دافيد هيوم** يرى بأن هناك اختلاف في معايير وصدق أو كذب المعرفتين العقلية والتجريبية، حيث يقوم صدق **المعرفة العقلية على توافق الفكر مع موضوعه،** في حين يتوقف **صدق المعرفة التجريبية على تطابقها مع الواقع الخارجي،** ويمكن إرجاع هذا التمايز إلى أن المعارف العقلية تقوم على **الإنسجام** الذي **يكونه العقل بين شكل المعرفة والتصور القبلي لديه عنها،** على العكس من ذلك تستدعي **المعارف التجريبية ضرورة البحث عن ما يطابقها في الواقع من أجل التأكد من صدقها وخطئها،** وهكذا حسب هيوم لا يمكن أن نتحدث عن معيار واحد للحقيقة، فتعامل العقل مع معارف متعددة ومختلفة يفرض عليه أن يبحث عن معايير مختلفة تؤكد صدقها، وهو ما أكد عليه هيوم حين أقر أن المعارف العقلية يكون معيارها تطابقها مع التصورات الذهنية الموجودة لدينا عنها، أما المعارف التجريبية فمعيار صدقها متوقف على تطابقها مع العالم الحسي وإذا لم تتطابق معه اعتبرت خاطئة.

التركيب

ما نخلص إليه من خلال تحليلنا لمعايير الحقيقة، هو أن الإنتقال من براديغم فلسفي قائم على المطابقة إلى براديغم فلسفي قائم على الإختلاف والنسبية، جعل معيار الحقيقة ليس واحدا ومطلقا، بل تتعدد المعايير بتعدد الحقائق، فمثلا في التجربة الصوفية لا يمكن أن يكون معيار الحقيقة التي يعتقد بها الصوفي أو العارف أو المتشوق هو التطابق التجريبي لأن ما يعتقد به يخصه هو ومن يشاركونه ذات الإعتقاد، وسواء رأينا فيه نحن وهما أو مجرد استيهامات فإنه يظل بالنسبة لصاحبه حقيقي أما الإتجاه التجريبي والوضعي المنطقي فإن معيار التحقق التجريبي والمطابقة مع الواقع هو الدليل والمعيار الذي يقيسون به صدق وحقيقة أي معرفة، وانطلاقا من الإشكالات التي نوجد أماها ونحن نتحدث عن تعدد معايير الحقيقة، يبقى الإشكال المطروح هو لماذا جميع الناس يطالبون ويسعون وراء الحقيقة، هل لأنها مفيدة ونافعة أم لأنها تحمل قيمة أخلاقية ما؟.

المحور الثالث :قيمة الحقيقة

نعثر في قلب كل المشاريع الفلسفية سواء التي تنتمي إلى الفلسفات التقليدية أو التي تنتمي إلى المعاصرة حضورا واضحا للحقيقة وللبحث عنها، وكأن لهذه الحقيقة قيمة ما تحملها،فالمواطن يطالب السياسي بالحقيقة، ورجل السياسة يؤكد للمواطن أنه يقول الحقيقة بخلاف غيره، فلاشيء نتداوله أو نتحدث فيه أو نؤسسه سواء كان علما أو فلسفة وإلا و كان ادعائنا هو البحث عن الحقيقة، نظرا لكونها تمثل ما يريده الناس، ويتخذونها مثلا أعلى ونموذجا يسعى لتحصيله كل فكر سواء كان نظريا أو عمليا، **فهل الحقيقة غاية في ذاتها أم مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة والمصلحة؟ وهل تتحدد قيمة الحقيقة بما هو أخلاقي أم بما هو عملي ونفعي؟.**

مستوى التحليل

بصدد الإجابة عن ذات الإشكال المطروح يمكننا العودة إلى **التصور البرغماتي الذي تأسس مع وليام جيمس** والذي نظر للحقيقة من حيث منفعتها، وهكذا نرى وليام جيمس أن الحقيقة ليست غاية في ذاتها بل هي مجرد وسيلة يتم تسخيرها لأجل تحقيق غايات ومصالح مادية، فالحقيقي حسب جيمس هو الواقعي والمفيد، فالشيء يكون حقيقيا، إذا وفقط إذا كان مطابقا للواقع ومفيدا، مما يعني أن الانسجام الداخلي ليس ضروريا وكافيا لكي يكون الشيء حقيقي بل إلى جانب ذلك ينبغي أن يكون محققا لمنفعة مادية، لأن الحقيقة حسب جيمس مرتبطة بالمردودية والإنتاجية وهذا دليل على التصور الوظيفي للحقيقة مع وليام جيمس وفي هذا الصدد يقول**"إن الأفكار التي ينبغي أن نعتبرها صحيحة لهي تلك التي تقول لنا أي نوع من الوقائع نافع لنا وأيضا ضار بالنسبة إلينا... هنا يظهر أن امتلاك الحقيقة عوض أن يكون غاية في ذاته، يصبح وسيلة مقدمة يتوصل بها إلى إشباع حاجات حيوية".**

الإنتقال إلى المناقشة

إذا كان وليام جيمس يرى أن الحقيقة تطلب من طرف الناس نظرا لكونها مفيدة ونافعة **فإن سورين كيركغار** يرى أن الحقيقة غاية في ذاتها، ويعطي مثال بالفيلسوف سقراط الذي كان مدافعا عن الحقيقة بوصفها غاية في ذاتها، ومات شهيدا للحقيقة، نتيجة الصراع الذي خاضه ضد السفسطائية باعتبارها حركة تتلاعب بالألفاظ وتعلم مقابل أجر، كما كانت قادرة على إثبات القضية وإثبات نقيضها مادامت تتقن الجدل، فحمل سقراط لواء الحقيقة من أجل الحقيقة، التي تكمن قيمتها في جانبها الأخلاقي، لذلك كنا نجده منشغلا بتعريف المفاهيم لأن الحقيقة حسب سقراط هي في العمق فضيلة ينشدها الإنسان لذاتها وليس للذة أو المنفعة التي تحققها ومن أجل بلوغها على المرء أن يتخلص من الجهل وأن يتسلح بالمعرفة.

انفتاح في المناقشة على التصور المابعد حداثي للحقيقة مع نتشه

ضدا على كل التصورات الأخلاقية أو النفعية للحقيقة يربط **فريديريك نتشه** الحقيقة بالقوة والسلطة وقد عالج نتشه مشكلة الحقيقة في كتابه أفول الأصنام حيث أعلن عن موت الإله في القرن التاسع عشر، والذي جاء في سياق نقد القيم والأفكار المثالية سواء كانت ذات طابع فلسفي أو لاهوتي. ولذلك فالإعلان عن موت الإله يدل عليه كتاب لنيتشه يعلن فيه عن **"أفول الأصنام"**، والمقصود بالأصنام والآلهة هنا هو انتقاد الأفكار و القيم الأخلاقية التي تدعي أنها صحيحة ومطلقة وخالدة، حيث أعلن نيتشه أنها مجرد أوهام اعتقد الناس لزمن طويل أنها حقائق.ولذلك فنيتشه يمارس هنا منهجه الجينيالوجي ليعود إلى أصل الأفكار ويبين منشأها

التاريخي، والدوافع التي وقفت وراء إنتاجها وتشبث الناس بها. وفي هذا السياق وضح نيتشه كيف أن الناس لا يبتغون الحقيقة من أجل ذاتها بل يطمعون في النتائج المفيدة والعواقب الحميدة التي تنتج عنها. أفول الأصنام عند نتشه هو أفول للحقيقة الواحدة وميلاد للتأويل وكشف عن الرغبة الدفينة في السيطرة وفي هذا الصدد يقول نتشه."**إن أفول الأوثان بالتعبير الفصيح هو الحقيقة البالية وهي تقترب من نهايتها**".

التركيب

إن الحقيقة هي غاية كل خطاب فلسفي لكن طلب الحقيقة والسعي ورائها لا يتحدد دائما بالقيمة الأخلاقية للحقيقة بل قد يحدد ويرتبط بالقوة والسلطة التي تدعمها تلك الحقيقة كما رأينا مع نتشه، ولو كانت الحقيقة غاية أخلاقية أو ذات قيمة في ذاتها لما قتل فيتاغورس تلميذه الذي اكتشف الأعداد الصماء/الجذرية، لقد كان تاريخ البشرية تاريخ الصراع حول الحقائق، والحقيقة التي تنتصر ليس لكونها علمية وفقط، بل لكونها مفيدة أحيانا، لقد اكتشف أرسطارخوس اليوناني كروية الأرض وأثبتت الفيلسوفة هيباتيا ذلك في مدرسة الإسكندرية، ورغم ذلك تم قتلها وسحلها حية لأن الحقيقة الجديدة كانت تتناقض مع ما جاء في تعاليم أرسطو وما جاء به الإنجيل وما يخدم مصالح الكنيسة، لكن التحولات السياسية والثقافية والعلمية لعصر النهضة جعلت العالم مفتوحا أمام العقل والحقيقة كذلك، لكن رغم التحول الذي عرفه مفهوم الحقيقة لازال طلبها مرتبطا بالسلطة وبإرادة القوة وبالخطاب وبمنتجي ذات الخطابات(سياسية كانت أو فلسفية أو دينية....)، ويكفي أن نتأمل عالمنا المعاصر لكي نكتشف أن من يملك الحقيقة يملك السلطة، والحقيقة ليست غاية دائما أو شيء معطى بل يمكن صناعتها وخلقها عبر وسائل الميديا التي قد تجعل بعض الأوهام أحيانا تقبل وكأنها حقائق، وفي هذا الصدد يقول نتشه **إن الحقيقة وهم نسينا من كثرة استعماله وتداوله أنه كذلك.**

خلاصات عامة و انفتاح على مجزوءة السياسة

إن الوجود البشري لا يمكن حصره في دائرة الأخلاق أو العلاقة بالآخرين بل هو وجود يتشكل في صميمه من رغبة الإنسان في تحصيل المعرفة، لكن المعرفة عند الإنسان لا يمكن تحصيلها إلا في ظل شروط مواتية تسمح بحرية التفكير والتعبير عن الرأي وقول الحقيقة مهما كانت مناقضة لما تعارف عليه الناس وما تسمح به معتقداتهم، هذا الشرط الأساسي نجده في العمق مرتبطا بتحقيق الأمن والحفاظ على الذات ضد كل النزوعات الفردانية، وهي الشروط لم تتوفر تاريخيا إلا داخل أرقى أشكال التنظيم الاجتماعي وهي الدولة، باعتبارها التعبير العقلي على قدرة الأفراد على التنازل عن جزء من حرياتهم لفائدة تنظيم يسهر على تدبير شؤونهم، هذا التنظيم الذي يقوم على مبدأ **الكياسة والسياسة** يكشف لنا عن أحد الأبعاد الجوهرية الأساسية في الكائن الإنساني، **وهو البعد السياسي**(أرسطو الإنسان حيوان سياسي)، والمتأمل للتاريخ يجد أن مراحل تطور الفكر الفلسفي أو العلمي هي المراحل التي عرفت تطورا في تصورنا للسياسة باعتبارها تدبير للعيش بالمعية بين جميع المختلفين، وليس باعتبارها أداة للهيمنة من طرف جماعة دينية أو سياسية أو أقلية ما !! فما السياسة؟وإن كانت تعني التدبير والقيادة فهل الإنسان باعتباره ذاتا عاقلة في حاجة إليها رغم امتلاكه لملكة العقل التي اعتقد الفلاسفة أنها قادرة على إخراجه من الوصاية والقصور؟ وما الدولة؟ إن كانت الدولة الفضاء الذي تمارس فيه السياسية :فما هي أسس الدولة و ما هي مقوماتها؟ وما الغاية من وجودها كتنظيم اجتماعي؟.

للمزيد من الدروس الفلسفية زر الموقع الإلكتروني الخاص بالمادة:
www.agoraphilo.blogspot.com

مجزوءة السياسية

مصطفى الزاهيد

"إننا لا نناقش موضوعا هيّنا، إننا نناقش: كيف يعيش الإنسان... !" أفلاطون"كتاب الجمهورية" ص 353

تقديم عام لمجزوءة السياسة

إن الفلسفة السياسية، حسب الفيلسوف ليوستروس، حين تهتم بالسياسة كممارسة عملية يكون هدفها هو الإمساك "بالأشياء السياسية" وإلى فهم معانيها، بحثا عن ماهيتها وحقيقتها، وهي كذلك تفكير وتأمل في القيم الإنسانية، وهي قيم سياسية وأخلاقية، كالمساواة والعدالة والحرية والوحدة الخ...وبالتالي تتمحور الفلسفة السياسية حول الغايات المتوخاة من السياسة والسلطة بصفتهما الأداة الضرورية لتحقيق القيم.

إن الوجود البشري لا يمكن حصره في دائرة الأخلاق أو العلاقة بالآخرين بل هو وجود يتشكل في صميمه من رغبة الإنسان في تحصيل المعرفة، لكن المعرفة عند الإنسان لا يمكن تحصيلها إلا في ظل شروط مواتية تسمح بحرية التفكير والتعبير عن الرأي وقول الحقيقة مهما كانت مناقضة لما تعارف عليه الناس وما تسمح به معتقداتهم، هذا الشرط الأساسي نجده في العمق مرتبطا بتحقيق الأمن والحفاظ على الذات ضد كل النزعات الفردانية المدمرة، وهي الشروط التي لم تتوفر تاريخيا إلا داخل أرقى أشكال التنظيم الإجتماعي وهي الدولة، باعتبارها التعبير العقلي على قدرة الأفراد على التنازل عن جزء من حرياتهم لفائدة تنظيم يسهر على تدبير شؤونهم، هذا التنظيم الذي يقوم على مبدأ الكياسة والسياسة يكشف لنا على أحد الأبعاد الجوهرية الأساسية في الكائن الإنساني، وهو البعد السياسي(أرسطو الإنسان حيوان سياسي)، والمتأمل للتاريخ يجد أن مراحل تطور الفكر الفلسفي أو العلمي هي المراحل التي عرفت تطورا في تصورنا للسيّاسة باعتبارها تدبير للعيش بالمعية بين جميع المختلفين، وليس باعتبارها أداة للهيمنة من طرف جماعة دينية أو سياسية أو أقلية ما !! **إن التفكير في السياسة وفي الدولة كان تعبيرا صارخا على غياب قدرة الناس على تنظيم شؤونهم في غيابها فما السياسة؟وإن كانت تعني التدبير والقيادة فهل الإنسان باعتباره ذات عاقلة في حاجة إليها رغم امتلاكه لملكة العقل التي اعتقد الفلاسفة أنها قادرة على إخراجه من الوصاية والقصور؟ وما الدولة؟ إن كانت الدولة الفضاء الذي تمارس فيه السياسية :فما هي أسس الدولة و ما هي مقوماتها؟ وما الغاية من وجودها كتنظيم اجتماعي؟.**

1. من الدلالات اللغوية والمعجمية إلى الإشكالية الفلسفية

مفهوم السياسة:يحب الإشارة إلى أن المصدر الاشتقاقي لكلمة (السياسة) في العربية يختلف بالطبع عن هذا المدلول الذي ناقشناه في التقديم العام، فهي مشتقة من كلمة (سيسو) البابلية بمعنى (حصان)، ثم أطلقت فيما بعد على مروض الخيول، ومنها جاءت سائس، وفي القرن الثالث الميلادي استخدمت في "الجاهلية" بمعنى فن الحكم وفي كتاب **"فن السياسة المدنية للفارابي"**،نجد مصطلح السياسة عنده لازال يحتفظ بأصله في الجمع بين معنيين، وهما ترويض الخيول وترويض المجتمعات، **أما في المعجم الإنجليزي** فنجد مفهوم السياسة قد بدأ يستخدم بمعنى "علم السياسة" ويعني**:"علم الحكم وفنه، وهو العلم الذي يتعامل مع شكل الدولة وتنظيمها وإدارتها أو جزء منها طبقا لقوانين هذه الدولة، فضلا عن تنظيم علاقاتها بالدولة الأخرى"**، أما **هارولد لاسويل** فإنه عرف علم السياسة ب**"من يحصل على ماذا وكيف ومتى"**،أما **ماكس فيبر** فيعرفها ب**"هي إمكانية تولي أحد الفاعلين داخل علاقة اجتماعية منصبا يستطيع من خلاله تنفيذ إرادته الخاصة على الرغم من المقاومة بغض النظر عن الأساس الذي تنشأ عنه هذه الإمكانية"**.

الدولة Etat/State/status: في اللغة تحيل على الاستيلاء والغلبة، والشيء المتداول، فيكون مرة لهذا ومرة لذاك، ودال الدهر بمعنى انتقل من حال إلى حال.**والدولة في التعريف المعجمي والاصطلاحي** هي جمع من الناس مستقرون في أرض معينة مستقلون وفق نظام خاص، أو هي مجتمع

منظم له حكومة مستقلة وشخصية معنوية تميزه عن غيره من المجتمعات المماثلة له،**فالدولة إذن هي الجسم السياسي والحقوقي الذي ينظم حياة مجموع من الأفراد**، ويطلق لفظ **الدولة أيضا على مجموع المصالح والإدارات العامة، وهو بهذا المعنى مقابل للمديرية والولاية والعمالة ومجموع المؤسسات الرسمية داخل الدولة.**

السلطة :Pouvoir مرادفة لكلمة قدرة ويعرفها لالاند بالقدرة أي الملكة الطبيعية للفعل، وتعرف في الفلسفة السياسية بالملكة القانونية أو الأخلاقية التي تعطي لشخص ما وتخوله الحق في أخد المسؤولية من أجل تحقيق كل ما هو خير وعادل".

ملحوظة هامة جدا:

ما يمكن أن نخلص إليه من خلال تحديدنا لأهم المفاهيم في هذا المحور الأول وهو أن السياسة لا يمكن أن تمارس إلا من خلال أداة وهي الدولة باعتبارها جهاز يمتلك القدرة على تنظيم الناس من خلال السلطة التي يستمدها منهم، هذه السلطة التي تكون أحيانا مشروعة وأحيانا غير مشروعة، وما يهمنا الآن هو أن نفحص الإطار الذي تمارس فيه السياسة وهو الدولة لنعرف الغاية من وجود هذا التنظيم الاجتماعي ومدى مشروعيته. وهكذا فالمقصود من المحور الأول هو فحص مختلف التصورات الفلسفية التي حاولت تبرير الهدف من وجود الدولة وهو ما نستطيع أن نقف عليه من خلال أهم المفاهيم التي يتضمنها عنوان المحور **"مشروعية الدولة وغايتها"** والمقصود هو هل يستطيع المدافعين عن أهمية الدولة كتنظيم سياسي واجتماعي أن يبرروا لنا عقلانيا الهدف الذي من أجله وجدت الدولة على اعتبار أن كل من مفهومي:

- ✓ **الغاية: تحيل على الهدف**
- ✓ **المشروعية: تحيل في الفلسفة السياسية على قدرة نظام ما على تبرير ذاته أمام الرأي العام (الشعب في الفلسفة السياسية الكلاسيكية)**

مشروعية الدولة وغايتها

تقديم عام للمحور:

تعرّف "الدولة" بكونها مجموع المؤسسات القانونية والإدارية والعسكرية التي يتم إنشاؤها من لدن جماعة من الناس بموجب عقد مشترك لغرض تنظيم حياتهم في كافة الميادين والمجالات" كما تحيل على مجال ترابي محدد، وتمثل هذه المؤسسات جهاز يشرف على المجالات السياسية والاقتصادية والإدارية والعسكرية والاجتماعية. ومن ثم فوجود الدولة رهين بتوفر شروط أساسية:الأرض، السكان،السلطة السياسية (القوانين، المؤسسات...)، وأن تعمل هذه الدولة على توفير وضمان الحقوق الأساسية لأفرادها (التعليم، الصحة، السكن الشغل، العدل، الكرامة والحرية...). وحفظ الأمن والاستقرار غير أن هذا الوجه الإيجابي للدولة قد لا يتجسد دائما على أرض الواقع بل يمكن أن يصطدم فيه الأفراد بممارسات مخالفة لما هو مرجو من الدولة، فيكون الإنسان ضحية للعنف المنظم والظلم الإجتماعي والإقتصادي، والإستبداد الممارس من طرف الدولة نفسها. الأمر الذي يجعل مفهوم الدولة ينطوي على مفارقة فلسفية مهمة، إذ تتجاور فيه مفاهيم أخرى متقابلة وقيم متضادة (بين ادعائها لتحقيق الأمن وممارستها للعنف مثلا) **من هنا يمكن أن نطرح مجموعة من الإشكالات الفلسفية ونتساءل ما الغاية من تأسيس الدولة ومن أين تستمد مشروعيتها؟ وما الغاية من وجودها أصلا؟وكيف يمكن تبرير وجود الدولة من داخل تاريخ الفلسفة السياسية الكلاسيكية والمعاصرة؟وما الهدف من وجودها هل هو تحقيق الأمن والاستقرار أم الهيمنة الطبقية واحتكار العنف؟**

التحليل /أفلاطون وجود الدولة وغايتها يستجيب للحاجة الطبيعية إلى تحقيق الانسجام

بالعودة إلى تاريخ الفلسفة اليونانية نجد التفكير و الإهتمام بالدولة حاضرا لدى الفلاسفة اليونان، فقد حاول كل من أفلاطون وأرسطو التنظير لدولة مثالية قادرة على تجسيد الخير الأسمى **وفي هذا الصدد نجد أفلاطون** الذي دافع على أن أساس الدولة طبيعي يتجسد في وجود لامساواة طبيعية بين الناس، فكما تنقسم النفس إلى ثلاث:نفس شهوانية ونفس غضبية ونفس عاقلة، ينقسم كذلك أفراد النوع الإنساني إلى فئات ثلاثة، حرفيون وجنود وحكام، ومادامت وظيفة النفس العاقلة هي توجيه عمل النفس الشهوانية والنفس الغضبية بالشكل الذي يضمن الإنسجام والتناغم في حياة الفرد، فإن وظيفة الحكام هي تدبير شؤون الحرفيين والجنود، وتوجيه عملهم نحو تحقيق الانسجام والتناغم في حياة الجماعة التي ينتمون إليها. فالعدالة، كما يقول أفلاطون في كتاب **"الجمهورية" "هي أن يؤدي كل فرد وظيفة واحدة هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها"**، إن غاية الدولة عند أفلاطون هي تحقيق الإنسجام والتناغم بين مكونات المجتمع، وهو تناغم لا يتحقق إلا بانصراف كل فئة إلى أداء المهمة التي هيأتهم الطبيعة للقيام بها دون التدخل في مهام الفئات الأخرى، فمن هيأته الطبيعة أن يكون حرفيا، وزودته بما يلزم ذلك من مهارات وقدرات، فلا مفر له من أن يكون كذلك، وينجز ما يلزم من المهن والصنائع، ومن هيأته أن يكون محاربا فعليه أن يحمل السلاح ويقف بشجاعة ضد كل خطر يمكن أن يهدد المدنية/الدولة polis، ومن هيأته أن يكون حاكما فعليه أن يتجه لتدبير شؤون الناس بفضيلة وحكمة وعدل، **وهكذا نرى أن غاية الدولة ومشروعية وجودها تستمدها من الطبيعة البشرية فهي من الأمور الطبيعية التي رافقت وجود البشرية التي تكون دائما في حاجة إلى من ينظمها نظرا.**

تعميق التحليل مع أرسطو/الدولة وجدت لتحقيق الخير الأسمي وهو سعادة الناس وتحقيق حاجاتهم الضرورية

في نفس السياق **نجد الفيلسوف أرسطو** الذي ظل وفيا لأفكار أفلاطون رغم بعض الإنتقادات التي وجهها إلى فكره السياسي، وهكذا نجد أرسطو أيضا يؤكد على فكرة التراتبية واللامساواة الطبيعية بين الناس، بل يذهب أرسطو إلى أن هذا التراتب مقصود من طرف الطبيعة نفسها والتي **"لا تفعل باطلا أبدا"**، فكون الناس مختلفين ومتمايزين على مستوى المهارات والقدرات يجعلهم بالطبيعة في حاجة إلى بعضهم البعض، وبالضرورة ميالين إلى الألفة و الإجتماع، لأن لا أحد منهم يستطيع أن يوفر بنفسه كل ما يحتاج إليه، **لذلك كان الإنسان حسب أرسطو كائنا مدنيا بطبعه، أي كائنا لا يستقيم وجوده إلا في مجتمع يتقاسم أفراده المهام والوظائف، وبهذا المعنى أيضا كانت الدولة من الأمور الطبيعية، أي من الأمور التي يقتضيها تحقيق الحاجات الطبيعية للإنسان والتي بدونها لا يمكن أبدا أن يتحقق، إن غاية الدولة عند أرسطو هي تحقيق الخير الأسمى وهو سعادة الأفراد المكونين لها عبر تحقيق حاجاتهم الطبيعية من غذاء وسكن وأمن،** لذلك كانت الدولة غاية في ذاتها وليست وسيلة، بل هي غاية تتحقق من خلالها كل الغايات **وفي هذا الصدد يقول أرسطو" لقد وجد الإنسان لكي يعيش في دولة ولقد وجدت الدولة من أجل تحقيق خيرهم الأسمى"** الذي هو سعادتهم، وبذلك كانت الدولة عنده من الأمور الطبيعية سواء من حيث أصلها أو من حيث أهدافها وغايتها.

الانتقال إلى المناقشة/نظرية العقد الاجتماعي كنقيض لنظرية الحق الإلهي droit devin

بعد التحولات التي عرفتها أوروبا ومع مطلع العصر الحديث وبتأثير من الحركة الإنسية والتطورات الهائلة في مجال الفن والعلوم والعمارة واكتشاف كروية الأرض وعقم المنهج الأرسطي الذي قامت عليه المؤسسة الآمرة والحاكمة في أوروبا وهي الكنيسة سيستعيد التفكير في مفهوم الدولة أهميته باعتباره موضوعا للتفكير الفلسفي والسياسي، حيث خاض رواد النهضة والتنوير صراعا ضد **النظرية التيوقراطية** أو ما يسمى بنظرية **الحق الإلهي Droit devin** التي تفسر نشوء الدولة بفكرة دينية أو ما سمي ب**"حق الملوك المقدس"**، وتقوم هذه النظرية على ضرورة تأليه الحاكم وعبادته وتقديسه ولنا في مصر القديمة وروما مثال على ذلك، وستعرف هذه النظرية تطورا على يد ملوك أوروبا في المرحلة الإقطاعية، إذ لم يعد ينظر للملك على أنه إله بل إنه خليفة الله في الأرض، وهكذا رفض رواد النهضة الوصاية على الإنسان واعتباره قاصرا يحتاج لمن يقوده ويملي عليه كيف يسلك ويتصرف، وفي هذا السياق فكر أصحاب نظرية العقد الاجتماعي أو المصنفين ضمنها في مفهوم الدولة (هوبز/لوك/روسو) حيث **يرى أصحاب نظرية العقد الاجتماعي** ويفترضون أن مشروعية الدولة وغايتها تستمدها من حالة الطبيعة التي كان الأفراد فيها يعيشون على الفطرة، أحرارا بدون أن يوجد ما يحد من حريتهم، لكن هذا النوع من الحرية أدى للفوضى والإضطراب وهو ما جعلهم يفكرون في وسيلة للخروج من حياة الإضطراب والتطاحن، يعني أنهم فكروا في تأسيس حياة يسودها التنظيم والتوافق، **فكانت الوسيلة هي العقد الاجتماعي كأساس للدولة التي يتنازلون لها عن جزء من حريتهم وحقوقهم،** ورغم أن رواد العقد الاجتماعي قد اتفقوا على تعريف العقد الاجتماعي وفرضية حالة الطبيعة إلا أنهم يختلفون حول طبيعة العقد ومبرراته وغاية الدولة الناشئة وكذلك حول تصورهم لحالة الطبيعة **فمثلا طوماس هوبز يرى أن ظهور الدولة لم يكن طبيعيا بل هو "الثمرة الإصطناعية التي جاءت نتيجة ميثاق إرادي،ولحساب مصلحي"** لأن حالة الطبيعة هي حالة عنف وجور وتدمير وميل نحو الشر الذي اعتبره هوبز ميل طبيعي في الإنسان، فالإنسان لديه ميل طبيعي نحو العدوان والقوة وهو ما يجعل الضعفاء ضحية لهذا المنطق، فحالة الطبيعة تطبعها الفوضى والعنف **"حرب الكل ضد الكل"** مما يحول دون قيام حياة اجتماعية آمنة ومستقرة فيجد الإنسان نفسه أمام فقدان أهم ما لديه وهو "البقاء على قيد الحياة" لذلك فكر الناس في بناء مجتمع سياسي يضع حدا للحروب والعدوان والجور والظلم والتسلط ، نظام يستبدل العنف بالتكامل والتعاون لذلك فكر الأطراف المكونين للعقد بالتنازل عن كل سلطتهم وحقوقهم لصالح رئيسهم /راعيهم/ملكهم الذي سيتمتع بالسلطة المطلقة لأنه لم يكن طرفا في العقد وليس خاضعا لأحد، وهكذا كانت الدولة هي التنظيم الجديد

الذي قام من أجل ضمان أمنهم وتأمين سلامتهم وفي هذا الصدد يقول هوبز في كتابه اللفيتان" **في النهاية، إن الدافع والهدف عند الذي يتخلى عن حقه أو يحوله. ليس إلا أمنه الشخصي في حياته وفي وسائل حفظ هذا الأمن".**

تعميق المناقشة /جان جاك روسو الدولة قامت لتكريس سلطة القوانين وتنظيم مجتمع سياسي يسوده التعاون

إذا كانت غاية الدولة ومشروعيتها تستمدها من ضمانها لأمن الناس وسلامتهم نتيجة العقد الذي أقاموه وسلموا فيه كل حقوقهم للملك الذي يجب طاعته فإن **جان جاك روسو** لم يرى فيها فقط محافظة على أمن الناس وسلامتهم بل إن الدولة ليست غايتها الحفاظ على الأمن بل غايتها بناء حياة اجتماعية وتكوين مجتمع سياسي تقوم فيه الدولة بالمحافظة على حقوق الأفراد، فالدولة لا تقوم على السلطة المطلقة التي يحتكرها الملك بل تقوم على التعاون والتشارك والسيادة المطلقة للشعب عن طريق الإرادة العامة التي يعبر عنها في القوانين، وبالتالي تكون وظيفتها هي الحفاظ على حقوق المواطنين الذين لا يخضعون للحاكم داخل الدولة بل يخضعون لسلطة القوانين التي ساهموا في وضعها، فالسيادة دائمة للشعب وهو ما يقصده روسو بقوله**"إن من يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه لأحد"،** فالدولة ليست كما تصور أصحاب النظرية التيوقراطية أو هوبز متعالية على الإنسان بل هي وسيلة ضرورية لتحقيق أماني الإنسان ومطامحه، فهي توفر النظام والنفوذ الذي يحمي كل فرد من ظلم فرد آخر، إن مشروعية الدولة لا تستمدها عند روسو فقط من حالة الطبيعة بل حالة الطبيعة حسب روسو هي حالة خيّرة، حالة سلم ووئام لكن ظهور المدنية و الملكية هو الذي أفسد الإنسان وجعله ماكرا ومخادعا يميل للعنف مما أوجب قيام الدولة لتحافظ على حالة السلم والوئام والأمن .

توسيع المناقشة / التصور العلماني للدولة مع باروخ اسبينوزا/ الدولة غايتها لا تنحصر في الأمن والسيادة بل في تكريس الاختلاف والحرية في الاعتقاد والتفكير

أما **بالنسبة لاسبينوزا** فقد فكر في الدولة من منظور علماني مستفيدا من الصراع الديني الطاحن بين الكاثوليك والبروتستانت، فدافع اسبينوزا على دولة لا تنحصر وظيفتها في السيادة والتنظيم والتحكم كما دهب إلى ذلك هوبز بل غاية الدولة عند اسبينوزا تستمدها من قدرتها على تحرير الناس من الخوف والعنف والإرهاب الذي قد يمارسه المختلفين في التصورات والآراء والمعتقدات على بعضهم البعض بالقوة والعنف والإكراه، **فالدولة حسب اسبينوزا لا يجب أن تنحصر وظائفها في تطويع الناس والتحكم بهم بل غايتها أسمى من ذلك وهي تحرير أجسادهم وعقولهم لكي يفكروا بشكل حر في كل القضايا استنادا إل الحجج العقلانية وليس بالأسلحة والإرهاب والخوف**، وفي هذا السياق يؤكد اسبينوزا بعد أن حدد غاية الدولة إلى أن مشروعيتها يجب أن تنبع من مجموع الأفراد المكونين لها والذين يكونون غير قادرين إن تركوا لذواتهم على تدبير اختلافاتهم بالعقل والنقاش بعيدا عن الإكراه والقوة، لذلك فإن قيام الدولة نابع من عدم قدرة المختلفين على تدبير اختلافاتهم ودورها يتجسد في حماية الإختلاف والعمل على تكريسه، إن القيمة التاريخية لتصور اسبينوزا تكمن في كونه غيّر من تصورنا للدولة باعتبارها دولة سيادة وعنف مشروع إلى دولة راعية للإختلاف والحرية وبالتالي طالب اسبينوزا بضرورة فصل مجال الدولة على مجال الدين، فالدولة لا تدافع على مذهب ديني ضد آخر، إن الدولة تقف موقفا واحدا من جميع الأديان والمعتقدات وتعمل على حماية الجميع ورفض العنف وفي هذا الصدد يقول اسبينوزا**:"إن الغاية من تأسيس الدولة ليس تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات وآلات صماء، بل المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كي تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام، بحيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداما حرا**

دون إشهار لأسلحة الحقد والغضب أو الخداع، وبحيث يتعاملون معا دون ظلم أو إجحاف، فالحرية إذن هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة".

مستوى النقد الجذري لنظريات العقد الاجتماعي وللتصور العلماني/ هيغل إن الدولة غاية في ذاتها

إذا كان رواد العقد الإجتماعي أو التصور الفلسفي المثالي يعتبر الدولة امتدادا للطبيعة الإنسانية التي تحتاج إليها أو ثمرة للعقد **الاجتماعي من أجل تجاوز حالة العنف فإن التصور الفلسفي الهيجلي** للدولة ينظر إليها باعتبارها غاية في ذاتها وليست وسيلة، إن الدولة هي غاية لأنها تمثل التجسيد الموضوعي للفكرة المطلقة أو العقل المطلق/العقل الكلي عند هيجل(تجسيد الإرادة العامة) **وليست الدولة غايتها خدمة الأفراد وحفظ أمنهم فهذه ليست إلا وظيفة من وظائف الدولة يقوم بها المجتمع المدني باعتباره مجتمعا للحاجات الخاصة، ففي المجتمع المدني تتحقق الحاجات و الميولات والرغبات الخاصة وهو فضاء منفصل عن مجال الدولة،** لكن في هذا المجال الذي هو المجتمع المدني تتكون خلسة وفي خفية من الأفراد وفي غفلة عنهم من داخله وهم يسعون إلى تحقيق مصالحهم الخاصة، المصلحة العامة، وهكذا فالفرد عضو في الدولة ليس لأنه اختار ذلك في رأي هيجل وإنما لأن الواجب الأسمى يفرض عليه ذلك، فمادامت الدولة هي الروح وقد تموضعت فإن الفرد لن تكون له موضوعية ولا فردية أصيلة ولا حياة أخلاقية، إلا بوصفه عضوا داخل الدولة، **ليست غاية الدولة هي الفرد"أمنه وحريته" كما اعتقد ذلك أصحاب نظرية العقد الاجتماعي،** وإنما الأمر عكس ذلك بالنسبة لهيجل، أي غاية الفرد هي الدولة، قوتها وشموخها، إن الدولة في رأيه غاية في ذاتها، إنها الغاية التي ليست بعدها غاية.

التركيب

إن التحولات التي عرفها عالمنا المعاصر منذ مطلع الحربين العالميتين يبين بما لا يدع مجالا للشك أن غاية الدولة ليست كما آمل هيجل ورواد العقد الاجتماعي أو أرسطو نفسه هو الخير الأسمى أو أمن الفرد أو تحقيق الإرادة العامة أو الفكرة المطلقة بل غاية الدولة بات واضحا هو خدمة أصحاب الرأسمال والشركات العابرة للقارات والمتعددة الجنسيات، وهو ما يدعمه كارل ماركس الذي رأى فيها أداة للهيمنة وممارسة العنف في يد الطبقة البرجوازية، فيكفي أن نراقب المؤسسات العالمية وشركات المال العالمي كيف تتدخل لتملي على العديد من الدول إصلاحاتها، كما أن انسحاب الدولة من الخدمات العمومية والتخلي المطلق أو التدريجي عن الخدمة العمومية جعل المواطن أسيرا في يد الليبرالية المتوحشة، وهكذا سارت آمال النهضة والتنوير والعقد الاجتماعي مجرد أفكار يعيد استهلاكها الإعلام بينما الواقع يشهد بشكل يومي على احتكار الدولة اليوم من طرف طبقة بعينها وهو ما يجعلنا نعيد التفكير في طبيعة السلطة داخل الدولة تاريخيا كما نظر إليها رواد الفلسفة السياسية وعلى ضوء واقعنا اليوم متسائلين هل تقوم سلطة الدولة على القوة المادية أم أنها تحكم استنادا إلى أجهزة إيديولوجية كذلك من إعلام ومدرسة ...؟

طبيعة السلطة السياسية

تقديم عام للمحور:

إذا كانت الغاية من السياسة هو جعل المختلفين في الرأي والتصور والمعتقد يعيشون بالمعية، فإن السياسة لا تمارس إلا بوجود الدولة، وقد كانت الدولة دائما في نظر رواد الفكر السياسي الكلاسيكي يعتقدون أنها تملك السلطة، هذه السلطة نظر إليها باعتبارها ممركزة في يد الدولة، وهو ما نلمسه عند بعض رواد العقد الاجتماعي الذين اعتبروا أن العقد بموجبه يتنازل الجميع عن سلطتهم لصالح السلطان، لكن التفكير المعاصر في السلطة ثوّر من فهمنا لها، فلم تعد السلطة دائما ممركزة في يد الدولة وفي أجهزتها المركزية وكأنها قدرة فزيائية قابلة للتوزيع أو المركزة، بل أصبحت السلطة منتشرة في ثنايا الجسم الإجتماعي وبالتالي فهي مجرد علاقات وصراع إرادات وقوى في نهاية المطاف، حتى إن اعتبرنا السلطة أمرا ملازما لكل دولة، فهذه الأخيرة لا يمكنها تحقيق غايتها وإخضاع الأفراد لقوانينها إلا من خلال سلطة تخول ممارستها لجهات وقوى معينة: **فأين تكمن وتتحدد الجهات المخول لها ممارسة السلطة في الدولة؟هل تتحدد فقط في يد الحاكم أم تمارس عبر أجهزة ومؤسسات؟ هل يمكن اعتبار السلطة دائما ممركزة في مؤسسات الدولة أم أنها مشتتة وحاضرة لدى كل القوى الفاعلة داخل المجتمع بما فيها تلك التي تعمل ضد السلطة؟هل السلطة متعالية على المجال الذي تمارس فيه أم أنها محايثة له ومتداخلة معه؟بعبارة أدق ما طبيعة السلطة السياسية هل هي مادية فقط أم رمزية؟.**

مستوى التحليل/ نيقولا ميكيافيلي: السلطة تقوم على القوة والقوانين يجب أن تظل صورية إن لم تكن تخدم تقوية سلطة الحاكم

بالعودة إلى تاريخ الفكر السياسي يمكننا أن نجد إحدى الأطروحات السياسية التي ناقشت طبيعة السلطة السياسية على ضوء التاريخ والواقع الإيطالي الذي كان مفككا، **ففي كتاب "الأمير" لنيقولا ميكيافيلي** نجده يدافع عن مركزية السلطة في يد الحاكم الواحد الذي يجب عليه أن لا يحكم فقط استنادا إلى القوانين بل عليه أحيانا أن يفعل كل ما يحافظ له على هبته ومصالحه، لذلك فالحاكم ليس ملزم بإتباع القانون والأخلاق، إن كانت لا تخدم مصلحته ومصلحة الدولة، وفي هذا السياق طلب ميكافيلي أن يكون الحاكم جامعا بين القانون والقوة، في أسلوب واحد، وهو ما يجعل منه ماكرا كالثعلب وقويا كالأسد، لأن القوانين لا تضمن للحاكم الحفاظ على مصالحه دائما، لذلك وجب عليه أن يلجأ إلى الخدعة وعدم الإلتزام بالوعود والتظاهر بالشفقة والرحمة و احترام طقوس العبادة والتدين فكلها أساليب تقوي حكمه وسلطته،وعلى هذا الأساس تكون سلطة الحاكم مبنية على مصدرين، الأول مادي والآخر رمزي،فالمصدر المادي يفرض على الحاكم أن يقوي ويوسع من آلياتها ويكون بنفسه المشرف عليها (الجيش مثلا) والمصدر الرمزي يتمثل في استغلال جميع الأجهزة الإيديولوجية من قبيل الفكر والثقافة والتدين والتظاهر أمام شعبه بكونه الرجل الورع والمستقيم والعادل والمتواضع و الرحيم، وهكذا تكون طبيعة السلطة السياسية عند ميكيافيلي مادية ورمزية وليس مصدرها دائما القانون وما هو مشروع بل الحاكم هو من يستمد سلطته من شرعيات متعددة تجعل رعاياه يتبعونه ويثقون فيه ثقة عمياء إلى درجة يبكون على موته ولا يتصورون العيش بدونه أو في رحيله.**وفي هذا الصدد يقول نيقولا ميكيافيلي:"يجب أن تعلم أيها الأمير إذن: هناك طريقتين للقتال، الطريقة الأولى تعتمد القوانين، والثانية تعتمد القوة".**

الانتقال إلى المناقشة/مونتسكيو السلطة ذات طبيعة قانونية وتقتضي ممارستها فصلا واضحا بين السلط

إذا كان التصور السياسي لنيقولا ميكيافيلي يمركز كل السلط في يد الحاكم وتبقى القوانين فقط صورية يمكن اللجوء إليها حينما لا تكون مضرة بمصلحة الحاكم ونفوذه **فإن مونتسكيو** متأثرا بروح عصره وبالتراكمات

الفلسفية التي خلفها عصر النهضة فكر في السلطة من منطلق حقوقي وقانوني تكون السلطة فيه في خدمة المواطن لا في خدمة الحاكم، وهكذا نجد مونتسكيو يدافع على أن الدولة الحديثة تتميز بتواجد ثلاثة سلط مستقلة عن بعضها البعض وهي :السلطة التشريعية والتنفيذية والسلطة القضائية، حيث تتولى كل سلطة مهمة خاصة ومحددة، دون أن تتدخل في السلطة الأخرى، من أجل تحقيق غاية واحدة وهي أمن المجتمع وسعادة أفراده، لذلك دافع مونتسكيو على عدم جمع الحاكم أو الملك لكل السلط بين يديه حتى لا نسقط في الاستبداد والديكتاتورية، فالفصل بين السلطات ضروري لتضمن كل سلطة حق ممارسة مهامها بعيدة عن التأثير أو التأثر بسلطة أخرى، وفي **هذا الصدد يقول مونتسكيو"عندما تجتمع السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية بين يدي شخص واحد أو في هيئة قضاء واحدة، فإنه لا يعود ثمة مكان للحرية لأنه بإمكاننا أن نتخوف من قيام الملك أو مجلس النواب بصياغة قوانين استبدادية، ولن تكون هناك أية حرية إطلاقا إذا لم تكن السلطة المتعلقة بإصدار الأحكام غير منفصلة عن السلطة التشريعية والتنفيذية".**

توسيع المناقشة بالانفتاح على تصور فلسفي معاصر لمشيل فوكو

مادام الفكر المعاصر هو إعادة للنظر والتفكير والحوار في الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية **فقد سعى الفيلسوف الفرنسي مشيل فوكو** إلى التفكير في السلطة موجها نقدا لاذعا لفلاسفة العقد الاجتماعي الذين حصروا السلطة في مؤسسات شرعية تنبثق من الجسم الإجتماعي الذي يتنازل عنها لفائدة الحاكم، كما ارتبطت في الفلسفة الماركسية بكونها أداة للهيمنة في يد الطبقة الحاكمة تعمل من خلالها على تبرير وتكريس هيمنتها الإقتصادية والسياسية، **وما ينتقده فوكو هو تصورهم جميعا للسلطة كآلية أو جهاز قابل للنقل والتمركز في يد جهة معينة،** لكن فوكو متأثرا بنتشه نظر للسلطة باعتبارها مجرد صراع إرادات وقوى، وهي في النهاية نتيجة علاقات قوى داخل الجسم الإجتماعي، **والسلطة حسب مشيل فوكو ليست مادية أو رمزية بل هي مشتتة في ثنايا الجسم الاجتماعي يمارسها الجميع ويساهم فيها، أما السلطة المادية التي تتجسد في المؤسسات أو في جهاز الدولة (الجيش/الشرطة/القضاء ..) هي مجرد تعبيرات عن علاقات قوة مهيمنة وليست هي كل السلطة،** يقترح مشيل فوكو نموذجا استراتيجيا للسلطة، فلا ينبغي النظر إلى السلطة كملكية قارة ومستقرة في يد ذات فردية أو جماعية، وإنما يجب التفكير في السلطة كإنتاج لاستراتيجيات الصراع بين القوى. حسب فوكو"فالسلطة هي دوما شكل خاص ومؤقت لصراع ما يفتأ يتكرر، والصراع المتكرر بكيفية دائمة لا يسمح باستقرار السلطة فهناك حرب لا هوادة فيها، دائمة ومستمرة من أجل السلطة، **فالسلطة علاقة، والعلاقة تتغير باستمرار، لا يمكن الحديث عن مركز السلطة أو سلطة المركز، فهي منبثة ومنتشرة في كل مكان، وفي داخل الجسم الاجتماعي برمته. وبهذا المعنى فالسلطة غير منضبطة لحدود "السياسي"، إنها تتجاوز تخومه. ويضيف فوكو "توجد علاقات قوة بين كل نقطة في الجسم الاجتماعي: بين الرجل والمرأة بين أفراد الأسرة (...) بين كل من يعرف وكل من لا يعرف " .** ولا يجب أن نفهم من ذلك أن فوكو ضد الدولة أو من دعاة التخلي عنها على العكس فهو يقول **:"لا أزعم أن الدولة لا أهمية لها، ما أريد قوله، هو أن علاقات القوة، وبالتالي أن التحليل الذي ينبغي أن تخضع له، يتجاوز بالضرورة حدود الدولة. وذلك بمعنيين: أولا وقبل كل شيء لأن الدولة، وبالنظر إلى حضور كل أجهزتها، بعيدة كل البعد عن أن تكون قادرة على ملأ مجمل علاقات السلطة، و ثانيا: لأن الدولة لا يمكن أن تؤدي وظيفتها سوى بالاعتماد على غيرها، أي على علاقات القوة الموجودة.** إن الدولة تمارس سلطتها عن طريق جميع الخطابات بطريقة ميكروفزيائية فهي حاضرة وثاوية في كل خطاب (أخلاقي أو اقتصادي أو علمي أو ديني...) **لذلك نجد فوكو يقول "إن كل خطاب هو في حد ذاته سلطة"** وفي هذا السياق يذهب فوكو مذهب نيتشه في تصوره للسلطة، فهي تارة تستعمل الوهم أو الإيديولوجيا والخداع، وتارة تتوسل بالعنف، مرة تلجأ إلى القوة

الفزيائية ومرة أخرى تستعمل الخداع المحوسب من أجل إخضاع الإرادات المعارضة لغاياتها" وبالتالي فليس لسلطة طبيعة محددة إنها قوة قمعية تشتغل باستراتيجيات مختلفة تبعا للظروف والأحداث والأزمنة.

التركيب

ما نخلص إليه هو أنه إذا كانت الفلسفة السياسية الكلاسيكية والحديثة قد نظرت للسلطة باعتبارها قدرة مادية تؤدي إلى الإكراه والضبط واحتكار العنف المشروع من أجل سعادة وأمن عموم الناس فإن الفكر المعاصر والمابعد حداثي قد غيّر من نظرتنا للسلطة، إذ لم تعد السلطة ممركزة في يد جهاز الدولة بل أصبحت عبارة علاقات واستراتيجيات تنهجها وتمارسها مختلف القوى الفاعلة داخل الجسم الإجتماعي وبالتالي فالسلطة تمارس بتكتيكات متعدد تارة عن طريق أجهزة ممأسسة للسلطة وتارة عن طريق آليات التحكم والرقابة الخفية، وفي هذا السياق نجد السلطة مع فوكو لم تعد حكرا على الدولة أو أجهزتها الإيديولوجية بل إنها موجودة وساكنة في ثنايا كل الخطابات المتداولة داخل المجتمع، ففي الخطاب الأخلاقي داخل الأسرة توجد وتختفي السلطة في الهيمنة من طرف الأب، وفي الخطاب الإعلامي والإشهاري تختفي سلطة الجهات الراغبة في الربح، فالسلطة توجد في الشارع والحدائق العامة وفي جميع الأمكنة وهو ما جعل مشيل فوكو يتحدث عن مجتمعات الرقابة، بمعنى آخر لا سبيل إلى احتكار السلطة من طرف الدولة كما ترى الماركسية، ويرفض فوكو منظور ألتوسير الذي يختزل السلطة في الأجهزة الإيديولوجية والأجهزة القمعية للدولة، فهي تنفذ إلى كل أنحاء وثنايا المجتمع، وتتواجد في كل مكان حتى في ما يعتقد أنه حكرا على جهاز الدولة.**فهي في كل مكان وفي لا مكان (Partout et nulle part)، لا مركز لها ولا أطراف**، وتحكم قبضتها على كل شيء، وهنا تصبح الأحجية القائلة إن غاية الدولة هي الحرية وضمان الحق والقضاء على العنف مجرد ادعاء يحتاج إلى فحصه فلسفيا.

الدولة بين الحق والعنف

تقديم عام للمحور:

جل النظريات التي حاولت تبرير وجود الدولة والحاجة إليها ربطت ذلك، بالغاية في تجاوز العنف وتحقيق الاستقرار للأفراد الذين يكونونها، وجعل العلاقات بينهم مبنية على أساس الحق والقانون وليس على القوة والعنف، لكن المتأمل لأشكال الحكومات والدول التي عرفها التاريخ قديما وحديثا، بل حتى المتأمل في الدولة المعاصرة يجد أن هذه الدولة انحرفت على الغايات التي قامت وادعت إمكانية تحقيقها وخاصة نبذ العنف وتحقيق السلم وسيادة الحق والقانون، لكن الدولة نلاحظ دائما أنها ترفض تلبية حاجات مواطنيها فمن ول-ستريت إلى الربيع العربي في تونس، لاحظنا مقاومة الدولة وتعنيفها لمواطنيها الذين خرجوا مطالبين بحقوقهم وبضرورة احترام القانون وسيادته، وفي هذا السياق نجد أن الدولة لا تكتفي بالقوانين، بل أحيانا ترى في ممارسة العنف الحل الوحيد في تعاملها مع مطالب مواطنيها، مما يجعلها منخرطة في ممارسة العنف الذي ادعت أنها ستقضي عليه مبررة ذلك بكونه ممارسة مشروعة، وفي هذا الصدد وجب التساؤل فلسفيا: **هل يحق للدولة ممارسة العنف؟ أليس تناقضا أن تلجأ الدولة إلى استخدام القوة والعنف من أجل تجاوز العنف والقوة التي تصدر من المواطنين؟هل يمكن تبرير ممارسة العنف بأي شكل من الأشكال سوءا من طرف الدولة أم طرف المواطنين؟ وهل عنف الدولة هو عنف مشروع وقانوني؟ وهل يمكن تبرير العنف الذي تمارسه الدولة أصلا؟ وهل يمكن الحديث عن عنف مشروع؟بعبارة أدق أية مشروعية يمتلكها العنف؟**

مستوى التحليل/فريدريك إنجلز الدولة لم تكن غايتها في الأصل الحفاظ على الحق بل ممارسة العنف

في دراسة حول الأسس الأنثروبولوجية للدولة قام بها **فردريك انجلز** في كتابه المعروف باسم**"أصل العائلة والملكية والدولة"** وجه إنجلز نقدا لكل التصورات المثالية التي نظرت للدولة باعتبارها وسيلة لتحقيق الأمن

والإستقرار وضمان الحق وتحقيق العدالة، إن الدولة حسب فريديريك إنجلز تقوم بالأساس على العنف وعلى احتكاره، وهو عنف يتم توجيهه تجاه طبقة البروليتارية وهكذا، تكون الدولة مجرد أداة للهيمنة وللسيطرة الطبقية من طرف البرجوازية، فالدولة حسب إنجلز تأسست بعد تفكيك نظام العائلة والعشيرة الذي قامت عليه في اليونان القديمة مع ظهور الملكية وتطور النقد كوسيلة للمبادلات التجارية عوض المقايضة وهو ما جعل الثروة تتركز في يد طبقات اجتماعية جديدة كانت في الحاجة إلى من يحميها وهكذا جاءت الدولة لكي تحمي البرجوازية من عنف الطبقة البروليتارية وضمان السيطرة للطبقة الحاكمة، **وهكذا فالدولة ذات وظيفة قمعية أكثر مما هي أداة لتلطيف الصراع والتقليل منه، فهي بقدر ما ضمنت لنفسها حق تنظيم المجتمع إلا أنها سعت للسيطرة عليه لحساب طبقة أخرى وهكذا يرى ماركس وإنجلز أن ما يقوم على العنف لا يمكن مواجهته إلا بالعنف الثوري** الذي سيؤدي إلى زوال الطبقة البرجوازية والقضاء عليها وتفكيك بنية الهيمنة والتمايز الطبقي الذي قامت عليه الدولة لصالح تنظيم جديد ومرحلة جديدة تصبح فيها الملكية مشتركة بين جميع العمال.

المناقشة/ ماكس فيبر العنف الذي تمارسه الدولة مشروع ويستند إلى القانون ويختلف عن عنف الأفراد

مارس التصور الماركسي مع انجلز وماركس إغراءا على الصعيد العالمي من خلال التصورات التي قدمها في تحليله المادي التاريخي لوظيفة الدولة وبنيتها، لكن التحولات التي عرفتها أوروبا وانهيار الاتحاد السوفياتي جعل الجميع ينظر للتصور الماركسي بأنه تصور وثوقي حينما آمن بتجاوز الدولة نحو الشيوعية، كمرحلة يصبح فيها الجميع متساوون، وهو ما سيعرف نقاشا داخل الفكر السياسي والفلسفي بين من ينبذ العنف ومن يبرر احتكار الدولة ووظيفتها المشروعة في ممارسة العنف واحتكاره استنادا إلى القوانين التي تتيح لها ذلك، **وفي هذا الصدد نجد أطروحة ماكس فبير** في كتابه "العالم والسياسي" التي دافع فيها على أنه لا يمكن تصور قيام دولة دون عنف، **<u>إن الدولة تتأسس على العنف باعتباره آليتها وماهيتها لبسط نفوذها وسيادتها على مجالها الترابي</u>،** لذلك كانت كل الدول تميل مند تأسيسها إلى احتكار العنف وشرعنته عبر القوانين ساحبة ممارسته من باقي الفئات الإجتماعية، فردية كانت أو جماعية، فالعنف ليس فعلا غريبا داخل الدولة المعاصرة بل إنه الوسيلة الضرورية التي يجب تقويتها وتجديدها باستمرار، لأن القوانين وحدها لا تضمن الأمن والحق وسيادة العدالة بل القوة، **بل إن غياب احتكار الدولة للعنف وممارسته سيلغيها ويعيدنا إلى حالة الطبيعة والفوضى،** لذلك نجد الدولة تعمل بمختلف الوسائل الإيديولوجية التي تملكها على تقوية احتكارها للعنف وفي هذا الصدد تنفق الدولة من الأموال أكثر مما تنفقه على مجالات حيوية أخرى من قبيل التربية والرعايا الصحية والإعلام و الأحزاب السياسية الديمقراطية...والعنف الذي تمارسه الدولة يجعلها الجهة الوحيدة المخولة بذلك (السجن/الاعتقال/المتابعة القضائية والجنائية/ عقاب المجرمين والمنحرفين...)وفي هذا الصدد يؤكد في كتابه "العالم والسياسي" **:"تعتبر الدولة إذن هي المصدر الوحيد "للحق ' في العنف".**

مستوى النقد الجذري /جاكلين روس العنف لا يمكن أن يكون مشروعا في دولة الحق والقانون

إن التطور الذي عرفته منظومة حقوق الإنسان والفكر الحقوقي عموما جعل العديد من المفكرين يدافعون عن ضرورة تجاوز الدولة للعنف، لأن العنف لا يمكن تبريره أو قبوله تحت أي دعوى كانت سواء من طرف الدولة أو من طرف الفاعلين داخل المجتمع (حركات اجتماعية أو سياسية أو مدنية) إن الدولة المعاصرة حسب هؤلاء لا تقوم على العنف بل تقوم على الحق والقانون، لذلك فهي دولة حق وقانون **<u>كما تسميها جاكلين روس</u>،** فالدولة المعاصرة تحترم المواطنين لأنهم أشخاص وليسوا رعايا،لذلك لا يمكن تخويفهم أو ترهيبهم، وهي ممارسات تتنافى مع دولة الحق والقانون، لذلك دافعت **جاكلين روس** على ضرورة عقلنة ممارسة السلطة وضرورة احترامها للقوانين ولحرية الأفراد، ودولة الحق تقوم حسب جاكلين روس على ثلاثة مقومات أساسية:

- ✓ احترام حرية الأشخاص المدنية والفردية وحماية كرامتهم ضد كل أشكال الترهيب والتخويف
- ✓ تطوير منظومة الحقوق الوضعية بشكل دائم حتى تستجيب لمتطلبات الأشخاص وحاجياتهم داخل دولة الحق، وهكذا يصبح القانون وسيلة في خدمة كرامة الأشخاص
- ✓ الفصل الواضح بين السلطات من أجل ضمان العدالة والمساواة بين جميع الأشخاص داخل دولة الحق.

وهكذا فإن العنف عند جاكلين روس لا يصبح له أي مبرر داخل دولة الحق بل تصبح دولة الحق قائمة على القوانين وعلى احترام الأفراد والنظر إليهم باعتبارهم أشخاص أحرار يستحقون العيش بكرامة **وفي هذا الصدد تقول جاكلين روس:"تتوفر دولة الحق -بفضل هذه القوى الثلاث- على كل التنظيمات التي تضمن العمليات التي يرى بفضلها كل الأفراد أنهم محترمون و محميون".**

التركيب

ما يمكن أن نخلص إليه، هو أنه صحيح ما ذهب إليه انجلز من كون الدولة تمارس العنف وتلجأ إليه، غير أن عنف الدولة كما ذهب إلى ذلك ماكس فيبر يكون عنفا مبررا وليس عنفا شبيها بالعنف الذي يمارسه الأفراد أو الجماعات-الذي يعتبر عنفا تدخله الدولة في إطار الجريمة التي تستوجب تدخل الدولة وتطبيق العقاب عن طريق القانون- لكن الدولة حتى إن كانت تقوم على العنف وتسعى لتبريره عن طريق القوانين فهي لا تقوم دائما على العنف فالدولة التي تقوم على العنف هي دولة فاشلة سرعان ما تنهار، بل تحتاج الدولة إلى السلطة وهي تعمل على تثبيتها وممارستها ليس استنادا إلى العنف دائما بل إلى القوة الناعمة Soft power لممارسة السلطة، هنا تحضر الأجهزة الإيديولوجية بمختلف أدواتها إعلاما كانت أو مدرسة أو ثقافة...، وواضح من كل ما سبق أن الدولة كإطار ينتظم الناس فيه سياسيا على اختلافاتهم يطرح أمامنا مجموعة من الإشكالات التي تنطوي على جملة من المفارقات التي لا يمكن استيعابها إلا بالانفتاح على مفهومي العنف والحق والعدالة، وإذا تأملنا في الدولة المعاصرة سواء كانت دولة حق وقانون فإنها لم تستطع القضاء على العنف وهو ما يجعلنا مطالبين بفحص هذا المفهوم فلسفيا لكي نقف على أصل العنف وأشكاله ومبررات اللجوء إليه.

الزاهيد

مفهوم العنف violence

تقديم عام حول مفهوم العنف

يشكل العنف أحد الانشغالات الكبرى للإنسانية في وقتنا الحاضر، ويعوذ ذلك إلى الإنتشار المتزايد للعنف في مختلف مجالات الحياة، وعلى جميع الأصعدة، في الأسرة والمدرسة والشارع،والإعلام والمدرسة...، بل انتقل العنف في أكثر أشكاله تجسيدا ليصبح جزءا من العلاقات الدولية ومن تدبيرها وهنا تكون الحرب الأدوات الأكثر تمثيلا على هذا النوع من العنف.

يبدوا في أول وهلة ومن خلال تأملنا في تاريخ العالم الذي ننتمي إليه أن العنف جزء من هذا العالم، فهو ظاهرة ملازمة للحياة، تمارسه النباتات والحيوانات والإنسان، كل بأساليبه وطرقه الخاصة، الشيء الذي حذا ببعض الفلاسفة إلى اعتباره قانونا طبيعيا وكونيا يسري على سائر الموجودات، وفي هذا الصدد **يقول هيراقليطس "إن العنف هو أب كل شيء وملكه"**، ويرى داروين بأن العنف هو المحرك للحياة التي هي في العمق تعبير عن صراع عنيف لا يكتب فيه البقاء إلا لمن يملك القدرة على التكيف.

لا يمكن حصر العنف في غياب التبرير العقلاني لممارسته بل نجد دعاة استعماله داخل تاريخ الفكر السياسي يضعون كل المصوغات العقلانية لضرورته، فمفهوم الحرب العادلة مثلا لدى طوماس الأكويني أو لدى ميخائيل والزار الذي دافع عن الحرب العادلة باعتبارها شكل من أشكال العنف غايته تحقيق العدالة والأمن للنوع الإنساني وضمان الحق، وكأن العنف جزء وقدر هذا العالم الذي نعيش فيه.

لكن وحتى إن بدا العنف جزء من العالم و متأصل في الكائنات الإنسانية لدرجة لم يعرفه جورج دادون بكائن عاقل بل عرف الإنسان بالكائن العنيف Homo Violens باعتباره منبني داخليا وعضويا بالعنف، لكن الملاحظ أن المجتمع البشري لم يقبل بوضعه البشري الذي يجعل العنف هو المحدد الوحيد لوجوده بل سعى بكل ما يملكه من قدرات عقلية ووجدانية على إيجاد الوسائل الكفيلة بالتقليل أو احتكاره أو القضاء على العنف وأسس لذلك خطابات أخلاقية ودينية وسياسية وحقوقية تصب كلها في اتجاه تجريم العنف ونبذه سواء كان هذا العنف ماديا أم رمزيا أوتحقيريا للشخص الإنساني ولكرامته ومن بين الوسائل والأدوات التي ادعى الإنسان أنه أنشأها لهذه الغاية، هي الدولة باعتبار غايتها هي القضاء على العنف، لكن التفكير في خطابات الدولة وفي أدوارها يكشف على أنه استبدلنا عنف الجميع بعنف الواحد ورحنا نقبله وكأنه عنفا مبررا ومقبولا، فإذا كان عنف الجماعات ينتج فقط عن طريق إلحاق الضرر المادي بالغير فإن عنف الدولة يمارس على الجميع عبر مجموعة من الوسائط، تعليمية كانت أو إعلامية أو دينية أو أخلاقية سائدة، فتقوية الشعور الوطني ليس مثلا إلا شكلا من أشكال العنف الموجه تجاه الغير، ففي خطاب الدولة حول الهوية والوطنية قد يتطور لدى "النحن" وهم الأفضلية والسمو على "الهم".

انطلاقا مما ناقشناه نجد أنفسنا أمام مجموعة من المفارقات يبدوا فيها العنف جزء لا يتجزأ من الطبيعية الإنسانية لكن المتأمل للتاريخ يبدوا له أن هناك من يربطه بحالة الثقافة وينظر إليه باعتباره مكتسبا لا فطريا، فهو مادي حين يرتبط بإلحاق الأذى الجسدي لكن أحيانا العنف قد يمارس بطرق خفية ورمزية مثل الكلام الجارح، و يذهب البعض إلى دوره التأسيسي للمجتمع عبر التاريخ، وهناك من يدافع على مشروعية ممارسته حين يرتبط بجهات قانونية مخول لها ذلك، هذه المفارقات تستدعي منا استشكالها من أجل تحليلها ومناقشتها على ضوء تاريخ الفلسفة السياسية والعلوم الإنسانية.

1- ما العنف وهل هو فطري متأصل في الإنسان، أم أنه سلوك مكتسب ناتج عن الثقافة التي يستمد منها الفرد الأسس المعيارية التي ينظر بها للعالم؟وما هي أشكال العنف التي تمارس في الواقع من طرف الإنسان على الإنسان ومن دولة تجاه دولة أخرى؟هل يمكن حصر العنف فيما هو مادي أم أن للعنف أشكال لا مرئية تشمل ما هو رمزي وثقافي ؟

2- كيف ظهر العنف في التاريخ؟ وهل للعنف أي دور تأسيسي عبر التاريخ؟هل يعود حضوره في التاريخ إلى الطبيعة الإنسانية أم إلى الأنساق الثقافية التي تغذيه وتدفع إليه؟

3- هل يمكن تبرير ممارسة العنف؟ بعبارة أخرى هل العنف مشروع أم غير مشروع؟ وهل يمكن إضفاء طابع المشروعية على كل ما يؤذي الإنسان ماديا أو رمزيا؟ وما قيمة الدولة إن كانت غير قادرة على الحد من العنف في عالم تتطور وسائل ممارسته وانتشاره؟

مصطفى الزاهيد

أشكال العنف وأصوله

في تعريف مفهوم العنف

في اللغة نجد أن العنف ضد الرفق، أما اصطلاحا فقد تعددت تعريفاته بتعدد الفلسفات ومناهج المعرفة المستخدمة فى تعريفه، وتعدد زوايا النظر إليه، ومن هذه التعريفات: أولا : فعل مضاد للرفق،ومرادف للشدة والقسوة (المعجم الفلسفي/ جميل صليبا)، ثانيا: **خطاب أو فعل مؤذ أو مدمر يقوم به فرد أو جماعة ضد أخرى(باربرا ويتمر)**، وعرفه بول فولكي في القاموس التربوي :**باللجوء غير المشروع إلى القوة، سواء للدفاع عن حقوق الفرد أو حقوق الجماعة**، بينما يدل العنف في تعريفه الأكثر تداولا على كل سلوك يلحق أذى بالغير، سواء كان ذلك الأذى ماديا أو معنويا، **ويعرفه لالاند في معجمه الفلسفي بأنه الإستخدام غير المشروع للقوة، وترى حنة أرندت في كتابها "من الكذب إلى العنف" أن القوة لا تتحول إلى عنف إلا عندما تستخدم كأداة للسيطرة والهيمنة، وفي هذا الصد تقول"السلطان والقوة والسلطة والعنف، كلها كلمات تدل على الوسائل التي يستعملها الإنسان من أجل الهيمنة على الإنسان وهي كلها مترادفات لأنها تقوم بنفس الوظيفة"**، لأن العنف الإنساني حسب حنة ارندت يتميز بطابعه الغائي لأنه يقوم على القصد والتنظيم والإرادة وهذا ما يميزه على العنف الحيواني.

إن العنف إذن واقعة اجتماعية وتاريخية انتشرت في المجتمعات الإنسانية القديمة والراهنة، بل أكثر من ذلك، إن تطور البشرية صاحبه تطوير تقنيات ووسائل ممارسة العنف وهو ما يجعلنا نتساءل: **ما العنف وهل هو فطري متأصل في الإنسان، أم أنه سلوك مكتسب ناتج عن الثقافة التي يستمد منها الفرد الأسس المعيارية التي ينظر بها للعالم؟وما هي أشكال العنف التي تمارس في الواقع من طرف الإنسان على الإنسان ومن دولة تجاه دولة أخرى،هل يمكن حصر العنف فيما هو مادي(الحرب مثلا) أم أن للعنف أشكال لا مرئية ولطيفة وناعمة يتم تقبلها وكأنها أفعال مشروعة؟**

التحليل / سيجموند فرويد إن العنف فطري ومتأصل في الإنسان

بالعودة إلى تاريخ الفلسفة والعلوم الإنسانية نجد اختلافا في تفسير أسباب العنف وبواعثه لدى العديد من الباحثين والفلاسفة والعلماء وفي هذا الصدد واستنادا إلى دراساته الإكلينيكية في التحليل النفسي **خلص سيجموند فرويد** ودافع على أن هناك نزوع عدواني فطري متأصل في الإنسان، مما يعني أن العنف ليس سلوكا مكتسبا بل هو ميل طبيعي يتجسد لدى الإنسان منذ اللحظة الأولى خاصة في علاقة الرضيع بأمه، فالرغبة في ثدي الأم حسب فرويد لا تعبر عن حاجة بيولوجية إلى الأكل فحسب بل تعبر عن الرغبة كذلك في إشباع لذاته الجنسية وإلى تصريف رغباته وهو ما يعبر عنه بالبكاء، لذلك سعى الإنسان بكل أنساقه الثقافية والأخلاقية والدينية إلى الحد من عدوانية الأفراد وكبح رغباتهم ودفعهم للتسامي بها فيما يرضي الأنا الأعلى أو كبتها أحيانا على مستوى اللاشعور، وهكذا ففي غياب الثقافة حسب فرويد لا يوجد ما يكبح ميل الإنسان إلى العنف والتدمير تجاه الإنسان، **وفي هذا الصدد يصنف فرويد الغرائز البشرية إلى نوعين: غرائز الحياة Eros وغرائز الموت Thanatos وهذا النوع الثاني من الغرائز هو ما يدفع الإنسان إلى التصرف بعنف وقسوة تجاه ذاته "المازوشية" وتجاه غيره "السادية" sadisme** ويفسر فرويد الميل للعنف بالعديد من العوامل النفسية والاجتماعية و بالرغبات الدفينة و بالعقد النفسية غير الشعورية وفي هذا الصدد **يقول نتشه :" نشعر بارتياح حين نرى الآخرين يتألمون، ونشعر بارتياح أكبر حين نؤلمهم.إنها حقيقة قاسية، ولكنها حقيقة قديمة وقوية".**

مناقشة داخلية لموقف سيجموند فرويد/كونراد لورينتز لايمكن القضاء على العنف بالخطابات الأخلاقية

في نفس السياق يدافع **كونراد لورينتز** على أن العنف باعتباره فعلا عدوانيا هو فطري في الإنسان، كما هو الأمر لدى سائر الحيوانات، غير أن القضاء عليه يستوجب آليات كابحة له، تستمد من نفس المصدر المولد للعنف، المتمثل في الغريزة والإنفعال، والقضاء على العنف يقتضي التحكم في الغرائز والانفعالات المولدة له، وهكذا اعتبر كونراد لورينتز أن الاعتماد على الأخلاق والعقل والمعايير الإجتماعية والأنساق الثقافية لا يمكن أن يحقق ذلك مادام أن العنف والعقل من طبيعتين مختلفتين، وهو ما يجعله مختلفا مع فرويد ومع طوماس هوبز إذ تبدوا الثقافة هنا عديمة الجدوى في إمداد الأفراد بما يكبح عدوانيتهم.

تصورات فلسفية وسيكولوجية ترى أن العنف مكتسب ويعود إلى البيئة الخارجية وهو رمزي ومادي/ إيريك فروم

على النقيض من فرويد **يرفض إريك فروم** أن يكون أصل العنف فطري ومتأصل في الإنسان بل يعود إلى مجموعة من العوامل الخارجية، فالإنسان لا يلجأ إلى العنف من أجل التخريب والتدمير، ويستدل على ذلك بمماثلة بين دلالة الدم في حضارتنا الذي يحيل على العنف ورمزيته لدى الحضارات والشعوب القديمة، فالدم كان يرمز إلى الطقوس والشعائر الدينية وإلى الاستجابة لهذه الطقوس بدمه كدليل على إخلاصه لها، أما الحروب في عالمنا فقد كانت نتيجة ظروف خارجية اقتضت من الإنسان اللجوء إلى العنف لأجل تحقيق رغباته وأهدافه **وفي هذا الصدد يقول إريك فروم "ليست الطبيعية البشرية نفسها هي التي تدفع فجأة إلى القيام بهذه الممارسات، بل هنالك طاقة تدميرية كامنة تغذيها بعض الظروف الخارجية والأحداث المفاجئة فتدفع بها إلى الظهور".**

المناقشة/ أشكال العنف (هناك العنف الرمزي مع بيير بورديو) و(العنف المادي مع كلوزفيتش وميخائيل والزار)

وهكذا يبدوا العنف تارة باعتباره تعبير عن ميل طبيعي في الإنسان وتارة أخرى باعتباره استجابة لظروف خارجية، وسوءا كان العنف فطريا في الإنسان أم تعبير عن ظروف خارجية، هو في العمق جسد عجز الإنسان رغم ادعائه للعقلانية والقدرة على استخدام العقل على التخلص منه بل إن العقلانية وانتصار العلم أدى إلى تطوير آليات للتطويع والهيمنة تحول معها العقل من أداة للتحرر إلى عقل أداتي للسيطرة والسلب والنفي والتشييء وهكذا أصبح العنف يشتغل من خلال استراتيجيات وتكتيكات دقيقة جدا وفي هذا **<u>الصدد نجد عالم الاجتماع المعاصر بيير بورديو</u>** يتحدث في كتابيه "الهيمنة الذكورية" و "إعادة الإنتاج" عن العنف الرمزي الذي هو عنف غير فيزيائي، يتم أساسا عبر وسائل التربية وتلقين المعرفة والإيديولوجيا، وهو شكل لطيف وغير محسوس من العنف، وهو غير مرئي بالنسبة لضحاياه أنفسهم. وينتقد بورديو الفكر الماركسي الذي لم يولي اهتماما كبيرا للأشكال المختلفة للعنف الرمزي، مهتما أكثر بأشكال العنف المادي والاقتصادي. كما أشار بورديو إلى أن العنف الرمزي يمارس تأثيره حتى في المجال الاقتصادي نفسه، كما أنه فعال ويحقق نتائج أكثر من تلك التي يمكن أن يحققها العنف المادي أو البوليسي. **يعرِّف بورديو العنف الرمزي بأنه القدرة على فرض دلالات ومعان معينة بوصفها دلالات ومعان شرعية، وإخفاء علاقات القوة التي تمثل الأساس الذي ترتكز عليه هذه القدرة**، وينطبق المفهوم على أي تكوين اجتماعي يتم إدراكه كنسق للقوة . وتعد التربية بكل تجلياتها: في المنزل، في العمل، في المدرسة، في الإعلام مصدراً للعنف الرمزي فالنشاط التربوي مثلا: حسب ما يرى بورديو يمثلموضوعياً نوعاً من العنف الرمزي، وذلك باعتباره فرض من قبل جهة عليا"متعسفة"، حيث تسهم مختلف الأنشطة التربوية في توطيد هيمنة الطبقة المسيطرة، وتعمل في ذات الوقت على ترسيخ الأنشطة التربوية المطلوبة لمعارفها وخبراتها حيث يحدد النشاط التربوي الغالب قيمتها في السوق الاقتصادية أو الرمزية وقد أفاض بورديو في شرح تلك الفكرة عند حديثه عن التقابل بين الذكورة والأنوثة ، فهو يرى أن الوسيلة في تطبيع Naturalisation التقابل بين الذكورة والأنوثة

هي إدخال تلك الثنائية في سلسلة من التقابلات التي تعمل على حصر المرأة في مواقع محددة: منزلية ورعوية في مقابل المواقع الذكورية التي تنتشر في الفضاء العام، وهكذا إن التقابل بين الذكورة والأنوثة يتجسد أو يتحقق في شكل استعمال الجسد أو اتخاذ أوضاع في أشكال من التصرفات والسلوكيات، وفي أشكال من التقابلات وبشكل خاص طريقة استخدام الفم، الرجل يأكل بملء فمه ويفتحه بشكل واسع، في حين تأكل المرأة بشكل مخالف بنهاية الفم وكأنها لا تأكل، كما تتجلى التقابلات في طريقة استقبال الناس!لرجل ينظر مباشرة وجهاً لوجه لمن يستقبله، في حين لا تستخدم المرأة نفس الحركات، بل تنظر بموارية بنوع من الخجل والانحناء .إنها خصائص فيزيقية ترتبط بها صفات أخلاقية متقابلة : الصرامة والاستقامة والصراحة بالنسبة للرجل ، والاحتشام والرقة والانعزال بالنسبة للمرأة. إن اخطر أشكال العنف هو العنف الرمزي الذي يقبله الضحايا ويشرعنونه.

(العنف المادي مع كلوزفيتش وميخائيل والزار)

في مقابل هذا الشكل من العنف، هناك العنف المادي الذي يتجسد في أكثر أشكال السلوك تدميرا وهي الحرب التي يرى فيها البعض **ومن بينهم فان كلوزفيتش** بأنها ضرورية من أجل تحقيق الأمن والاستقرار والغلبة على الخصم وتخويفه، وهكذا عرف كلوزفيتش الحرب بأنها ليست علاقة عدائية بين شخصين، وإنما هي علاقة عدائية بين دولتين وبالتالي فهي **"فعل عنيف موجه نحو إكراه العدو على الامتثال لإرادتنا"** وهكذا يكون العنف المتمثل في أقصى أشكاله تطرفا وهي الحرب ليس إلا استمرار للسياسية بطرق مختلفة" إنها نزاع عنيف وواسع إلى حد ما وضروري وتنشب بين الجماعات وداخل الدول وخارجها، وتمثل ثابتا في الحياة الإنسانية، مما يعني أن الحرب كشكل من أشكال التدمير والعنف ليست هدفا في حد ذاتها وليست ظاهرة مستقلة بحالها، وإنما هي دائما وسيلة لخدمة أهداف معينة،سياسية أو اقتصادية أو دينية.. وهكذا مع كلوزفيتش وميخائيل والزار أصبح العنف ينظر إليه باعتباره فعلا أخلاقيا خاصة العنف الذي يكون موجها من طرف دولة تجاه دولة أخرى، وهكذا بدأنا نسمع مع ميخائيل والزار وكلوزفيتش مفهوم"الحرب العادلة" !!!.

التركيب

ما يمكن الخلوص إليه هو أنه إذا كان العنف حسب البعض ميل عدواني متأصل في الطبيعية الإنسانية فإن هذا العنف لم تستطع البشرية مهما تقدمت في جميع أصناف العلوم والمعرفة في القضاء عليه، بل فقط أعادت هيكلة ممارسته وغيرت من أشكاله ليصبح عنفا يمارس بأخطر الأشكال وأكثرها ترسيخا وهكذا بدأت جميع الدول تبدع خطابات وأنظمة إيديولوجية تعمل من خلالها على ترسيخ وتجذير عنفها ليكون مقبولا عن طريق الإعلام والتربية وهو ما سماه بورديو بالعنف الرمزي بينما دافع ولازال العديد من منظري الفلسفة المعاصرة والحديثة عل ضرورة العنف وأهميته باعتباره سلوكا حيويا يعيد تنظيم المجتمع بل ذهب كلوزفيتش وميخائيل والزار إلى حد الحديث عن العنف في أقصى أشكاله التي تجسدها الحرب باعتباره شيئا أخلاقيا وعادلا وضروريا، وبدورنا نتساءل: متى كان العنف أخلاقيا أو ضروريا؟ !، صحيح أن ضرورته يستمدها دائما من انحرافات وسياقات موضوعية تغذيه وتشجع عليه،لكن القول بضرورته هو تكريس للتفاوتات وتجذير للهيمنة التي تسعى إليها بعض الدول على حساب دول أخرى أو بعض الأشخاص على حساب آخرين.إن عدم قضائنا على العنف يجعلنا دائما في حاجة إلى طرح سؤال عميق يعيد مساءلة كل الفلسفات الأخلاقية التي أبدعها العصر الحديث والمعاصر والتي رأت في العقل مخلصا من العنف،وهو ما لم يتحقق انطلاقا من مسارات تاريخية معينة -النازية والفاشية والديكتاتورية- مليئة بأحداث دامية وعنيفة تجعلنا مطالبين بفحص الحضور الدائم للعنف عبر التاريخ.

العنف في التاريخ

من بين التصورات الفلسفية النقدية التي أعادت قراءة تاريخ الفلسفة نجد التصور الذي جاءت به مدرسة فرانكفورت مع كل من الفيلسوف تيدور أدورنو وماكس هوركهايمر اللذان تأثرا شديد التأثر بالصعود المدوي لأشكال خطيرة من العنف في عالمنا المعاصر وللأنظمة الكليانية التي تجسدت في النازية والفاشية والديكتاتورية وهو ما جعلهم يكتبون كتابا مهما بعنوان "جدلية العقل الأنواري" طرحوا فيه سؤالا على الشكل الآتي: لماذا سقطت الإنسانية في بربرية جديدة عوض أن ترتقي لوضع إنساني أصيل تقضي فيه على جميع أشكال العنف؟ لقد كانت الحرب العالمية الأولى والثانية لحظة قاتمة جعلت العديد من الفلاسفة يتساءلون من جديد ومن بينهم رواد فرانكفورت عن السبب الذي جعل العنف حاضرا في التاريخ، باحثين عن الأسباب التي تدفع إليه وعن المصادر التي ينبع منها وهو ما سنسعى لتحليله ومناقشته انطلاقا من الإشكالات التالية: **فما الذي يفسر ظاهرة العنف في التاريخ؟ أو بتعبير آخر، كيف يتولد العنف في التاريخ البشري؟ وما الذي دفع الإنسان لممارسته؟**

التحليل/ هوبز: العنف تعبير عن ميل طبيعي للعداء والحرب

هكذا فالإشكال يتعلق بأسباب تواجد العنف في تاريخ الإنسانية. وهو إشكال يمكن مقاربته انطلاقا **من <u>التصور الفلسفي لطوماس هوبز</u>** الذي أقر بوجود العنف في الحياة الإنسانية عندما يحاول كل واحد فرض وجوده وسيادته على الطبيعة وعلى غيره من الناس بواسطة اللجوء إلى القوة والمكر والحيلة،وفي هذه الحالة يكون الإنسان مهيأ لخوض الحرب ومواجهة الغير واستخدام أكبر وأخطر الوسائل لينال ما يكفي من الأمن ويفرض اعتراف الآخرين بقوته ومناعته، ومن ثمة فإن الغاية من سيطرة الإنسان على نظرائه حسب هوبز هو العثور على حياة مستقرة وآمنة، وهكذا فإن العنف حسب هوبز كامن في الطبيعة الإنسانية ويعود اللجوء إليه حسب هوبز إلى ثلاثة أسباب رئيسية:

- ✓ **أولها المنافسة والعداوة**
- ✓ **ثانيها الحذر**
- ✓ **ثالثها الأنفة والاستكبار**

وفي هذا الصدد يقول طوماس هوبز في كتابه:'اللفيتان':**"فأول هذه الأشياء يضمن للناس المهاجمة بقصد منفعتهم، وثانيها من أجل أمنهم، وثالثهما بقصد سمعتهم، فهم يستخدمون العنف في الحالة الأولى ليصبحوا أسيادا على أشخاص آخرين وعلى زوجاتهم وأبنائهم وممتلكاتهم، ويستخدمونه في الحالة الثانية لحماية هذه الأشياء، ويستعملونه في الحالة الثالثة من أجل ترهات، إذ يحصل العنف مثلا بفعل كلمة أو ابتسامة أو رأي يخالفهم أو بفعل أية إشارة استخفاف قد تصيبهم مباشرة وتنعكس عليهم وهي في الأصل موجهة إلى ذويهم وأصدقائهم ووطنهم"**. وبالتالي فالعنف ميل متأصل في الطبيعة الإنسانية وحتى الانتقال إلى حالة الطبيعة لا يمكن القضاء عليه بل يصبح هو وسيلة الحاكم الذي يضمن الأمن والاستقرار والسيادة في ضبط الرعايا وحفظ النظام.

موقف فرويد: الطبيعة العدوانية للإنسان هي التي تولد العنف في التاريخ.

يمكن كذلك تقديم تحليل آخر لظاهرة العنف في التاريخ، هو ذلك الذي يقوم به **<u>فرويد</u>** حيث يربط العنف بطبيعة الجهاز النفسي للإنسان، حيث نجد "الهو" كنسق أصلي في هذا الجهاز يميل إلى تحقيق دوافعه الغريزية، والتي تستهدف تحقيق اللذة والمصلحة الذاتية بشتى الوسائل بما فيها تلك التي تعتمد على العنف. هكذا يعتبر فرويد أن الإنسان كائن عدواني وشرس بطبعه؛ فهو كائن تندرج العدوانية لديه بالضرورة ضمن معطياته الغريزية.

ولذلك فالإنسان ينزع إلى تلبية حاجاته العدوانية على حساب الآخر،وإلى استغلاله وإهانته وإنزال الآلام به واضطهاده وقتله.ولذلك لا يمكن سوى قمع العنف وكبح جماحه دون التمكن من القضاء عليه، ما دام يعاود الظهور حينما يتم إلغاء الزجر في فترات الحرب،التي تنزع عن الإنسان قناع الوحش المفترس الذي لا يقيم أي اعتبار لبني جنسه.هكذا يرى فرويد أن هذه العدوانية المتجذرة في الإنسان هي الذي تولد أشكال العنف المختلفة في التاريخ، وتهدد العلاقات القائمة بين الناس داخل المجتمع. فالمبدأ العام عند فرويد هو أن الصراع بين الناس تتم تسويته بواسطة العنف..وقد عرف مسار العنف تطورا في تاريخ البشرية؛ حيث تم الانتقال من العنف العضلي إلى العنف الذي يستخدم الأدوات، ثم إلى عنف عقلي سيشكل قوى موحدة ضد عنف الأقوى. من هنا فقد تم كسر شوكة عنف الأقوى عن طريق اتحاد مجموعة من القوى الضعيفة، التي ستتخذ القانون والحق كقوة تستخدمها الجماعة لتحقيق أغراضها. فالعنف إذن لم يختفي نهائيا، وإنما تم تعزيزه بواسطة العقل وأصبح يمارس باسم القانون.

المناقشة/ موقف ماركس: الصراع الطبقي كمولد لظاهرة العنف في التاريخ.

بالعودة إلى النظرية الماركسية **نجد ماركس** يدافع على أن ظاهرة العنف في التاريخ ناتجة عن الصراع الطبقي الذي هو المحرك الأول لعجلة التاريخ؛ والذي عرف دوما حروبا لا تتوقف بين فئة مستغلة ومضطهدة من جهة، وفئة مستغلة ومضطهدة من جهة أخرى. وهذه الحروب والصراعات هي التي تولد أشكال العنف المختلفة، والتي يكون لها أثر فعال على مستوى تغيير أشكال الحياة الاجتماعية.ومن خلال استقرائه للتاريخ، بين ماركس أن المجتمع كان مقسما إلى طبقات تعيش أوضاعا وشروطا اجتماعية مختلفة؛ بحيث نجد في المجتمع الروماني القديم طبقتين متمايزتين؛ هما السادة والفرسان من جهة و الأقنان والعبيد من جهة أخرى. كما نجد في القرون الوسطى السادة والشرفاء من جهة، والأقنان والحرفيون العاديون من جهة أخرى. وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث، عصر سيادة البورجوازية (الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج)، فإننا نجد أن الصراع لم ينته بعد؛ إذ أصبح المجتمع منقسما إلى معسكرين متعاديين، أي إلى طبقتين متعارضتين تعارضا كليا هما البورجوازية والبروليتاريا. وهذا الصراع الاقتصادي والاجتماعي في جوهره هو الذي يولد أشكالا مختلفة من العنف والاستلاب والاستغلال الذي تمارسه الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج المادي على الطبقة العاملة. وقد يتخذ هذا الصراع طابعا فرديا لا يعيه الفرد ذاته، كما قد يتخذ طابع صراع نقابي أو سياسي أو إيديولوجي واضح.

التركيب

ما يمكن أن نخلص إليه هو أن العنف سواء كان تعبيرا عن رغبة ذاتية وطبيعية في الإنسان أو استجابة لشروط خارجية يمليها التنافس حول المصالح فإن حضوره في التاريخ سيظل بمثابة المسمار المثبت في خاصرة الإنسانية، وهكذا نجد أن بعض الفلاسفة لم يخطئوا حينما طالبوا أو دافعوا عن تعريف للفلسفة باعتبارها خطاب ضد العنف مع إريك فايل مثلا، وباعتبار التفكير الفلسفي تفكيرا نقديا فإننا لا يمكن أن نقبل بكون العنف هو مجرد استجابة لرغبات لم يتم تصريفها أو إشباعها في مرحلة الطفولة لأن القبول بهذا سيجعلنا ننظر للإنسان باعتباره أحد قردة بافلوف التي تستجيب بشكل شرطي لمثيرات خارجية، فالإنسان عكس كل هذا، كائن عاقل وبرهن في لحظات تاريخية حاسمة على امتلاكه لهذه الملكة لكن العنف في العمق هو نتيجة غياب العدالة الاجتماعية وهيمنة الأنانية الفردية التي تذكيها الأنظمة الليبرالية والرأسمالية التي لا يهمها غير الربح وهو ما يجعل الرأسماليين وأصحاب الشركات يرون في الحروب والأوبئة والمجاعات والنزاعات المميتة وفي العنف بشكل عام شروطا حيوية وضرورية لاستمرارهم.

العنف والمشروعية

تقديم عام للمحور:

جل النظريات التي حاولت تبرير وجود الدولة والحاجة إليها ربطت ذلك، بالغاية في تجاوز العنف وتحقيق الاستقرار للأفراد الذين يكونونها، وجعل العلاقات بينهم مبنية على أساس الحق والقانون وليس على القوة والعنف، لكن المتأمل لأشكال الحكومات والدول التي عرفها التاريخ قديما وحديثا بل حتى المتأمل في الدولة المعاصرة يجد أن هذه الدولة انحرفت على الغايات التي قامت وادعت إمكانية تحقيقها وخاصة نبد العنف وتحقيق السلم وسيادة الحق والقانون، لكن الدولة نلاحظ دائما أنها ترفض تلبية حاجات مواطنيها فمن ول ستريت إلى الربيع العربي في تونس لاحظنا مقاومة الدولة وتعنيفها لمواطنيها الذين خرجوا مطالبين بحقوقهم وبضرورة احترام القانون وسيادته، وفي هذا السياق نجد أن الدولة لا تكتفي بالقوانين بل أحيانا ترى في ممارسة العنف الحل الوحيد في تعاملها مع مطالب مواطنيها،مما يجعلها منخرطة في ممارسة العنف الذي ادعت أنها ستقضي عليه مبررة ذلك بكونه ممارسة مشروعة، وفي هذا الصدد وجب التساؤل فلسفيا: **هل يحق للدولة ممارسة العنف؟ أليس تناقضا أن تلجأ الدولة إلى استخدام القوة والعنف من أجل تجاوز العنف والقوة التي تصدر من المواطنين؟هل يمكن تبرير ممارسة العنف بأي شكل من الأشكال سوءا من طرف الدولة أم طرف المواطنين؟ وهل عنف الدولة هو عنف مشروع وقانوني؟ وهل يمكن تبرير العنف الذي تمارسه الدولة أصلا؟ وهل يمكن الحديث عن عنف مشروع؟بعبارة أدق أية مشروعية يمتلكها العنف؟**

مستوى التحليل/فريديريك إنجلز الدولة لم تكن غايتها في الأصل الحفاظ على الحق بل ممارسة العنف

في دراسة حول الأسس الأنثروبولوجية للدولة قام بها **فردريك انجلز** في كتابه المعروف باسم**"أصل العائلة والملكية والدولة"** وجه إنجلز نقدا لكل التصورات المثالية التي نظرت للدولة باعتبارها وسيلة لتحقيق الأمن والإستقرار وضمان الحق وتحقيق العدالة، إن الدولة حسب فريديريك إنجلز تقوم بالأساس على العنف وعلى احتكاره، وهو عنف يتم توجيهه تجاه طبقة البروليتارية وهكذا، تكون الدولة مجرد أداة للهيمنة وللسيطرة الطبقية من طرف البرجوازية، فالدولة حسب إنجلز تأسست بعد تفكيك نظام العائلة والعشيرة الذي قامت عليه في اليونان القديمة مع ظهور الملكية وتطور النقد كوسيلة للمبادلات التجارية عوض المقايضة وهو ما جعل الثروة تتركز في يد طبقات اجتماعية جديدة كانت في الحاجة إلى من يحميها وهكذا جاءت الدولة لكي تحمي البرجوازية من عنف الطبقة البروليتارية وضمان السيطرة للطبقة الحاكمة، **وهكذا فالدولة ذات وظيفة قمعية أكثر مما هي أداة لتلطيف الصراع والتقليل منه، فهي بقدر ما ضمنت لنفسها حق تنظيم المجتمع إلا أنها سعت للسيطرة عليه لحساب طبقة أخرى وهكذا يرى ماركس وإنجلز أن ما يقوم على العنف لا يمكن مواجهته إلا بالعنف الثوري** الذي سيؤدي إلى زوال الطبقة البرجوازية والقضاء عليها وتفكيك بنية الهيمنة والتمايز الطبقي الذي قامت عليه الدولة لصالح تنظيم جديد ومرحلة جديدة تصبح فيها الملكية مشتركة بين جميع العمال.

المناقشة/ ماكس فيبر العنف الذي تمارسه الدولة مشروع ويستند إلى القانون ويختلف عن عنف الأفراد

مارس التصور الماركسي مع انجلز وماركس إغراءا على الصعيد العالمي من خلال التصورات التي قدمها في تحليله المادي التاريخي لوظيفة الدولة وبنيتها، لكن التحولات التي عرفتها أوروبا وانهيار الاتحاد السوفياتي جعل الجميع ينظر للتصور الماركسي بأنه تصور وثوقي حينما آمن بتجاوز الدولة نحو الشيوعية، كمرحلة يصبح فيها الجميع متساوون وهو ما سيعرف نقاشا داخل الفكر السياسي والفلسفي بين من ينبذ العنف ومن يبرر احتكار الدولة ووظيفتها المشروعة في ممارسة العنف واحتكاره استنادا إلى القوانين التي تتيح لها ذلك، **وفي هذا الصدد**

نجد أطروحة ماكس فبير في كتابه "العالم والسياسي" التي دافع فيها على أنه لا يمكن تصور قيام دولة دون عنف، **إن الدولة تتأسس على العنف باعتباره آليتها وماهيتها لبسط نفوذها وسيادتها على مجالها الترابي،** لذلك كانت كل الدول تميل منذ تأسيسها إلى احتكار العنف وشرعنته عبر القوانين ساحبة ممارسته من باقي الفئات الإجتماعية، فردية كانت أو جماعية، فالعنف ليس فعلا غريبا داخل الدولة المعاصرة بل إنه الوسيلة الضرورية التي يجب تقويتها وتجديدها باستمرار، لأن القوانين وحدها لا تضمن الأمن والحق وسيادة العدالة بل القوة، **بل إن غياب احتكار الدولة للعنف وممارسته سيلغيها ويعيدنا إلى حالة الطبيعة والفوضى،** لذلك نجد الدولة تعمل بمختلف الوسائل الإيديولوجية التي تملكها على تقوية احتكارها للعنف وفي هذا الصدد تنفق الدولة من الأموال أكثر مما تنفقه على مجالات حيوية أخرى من قبيل التربية والرعايا الصحية والإعلام و الأحزاب السياسية الديمقراطية...والعنف الذي تمارسه الدولة يجعلها الجهة الوحيدة المخولة بذلك (السجن/الاعتقال/المتابعة القضائية والجنائية/ عقاب المجرمين والمنحرفين...)وفي هذا الصدد يؤكد في كتابه "العالم والسياسي" **:"تعتبر الدولة إذن هي المصدر الوحيد "للحق " في العنف".**

مستوى النقد الجذري /جاكلين روس العنف لا يمكن أن يكون مشروعا في دولة الحق والقانون

إن التطور الذي عرفته منظومة حقوق الإنسان والفكر الحقوقي عموما جعل العديد من المفكرين يدافعون عن ضرورة تجاوز الدولة للعنف، لأن العنف لا يمكن تبريره أو قبوله تحت أي دعوى كانت سواء من طرف الدولة أو من طرف الفاعلين داخل المجتمع (حركات اجتماعية أو سياسية أو مدنية) إن الدولة المعاصرة حسب هؤلاء لا تقوم على العنف بل تقوم على الحق والقانون، لذلك فهي دولة حق وقانون **كما تسميها جاكلين روس،** فالدولة المعاصرة تحترم المواطنين لأنهم أشخاص وليسوا رعايا،لذلك لا يمكن تخويفهم أو ترهيبهم، وهي ممارسات تتنافى مع دولة الحق والقانون، لذلك دافعت **جاكلين روس** على ضرورة عقلنة ممارسة السلطة وضرورة احترامها للقوانين ولحرية الأفراد، ودولة الحق تقوم حسب جاكلين روس على ثلاثة مقومات أساسية:

- ✓ احترام حرية الأشخاص المدنية والفردية وحماية كرامتهم ضد كل أشكال الترهيب والتخويف
- ✓ تطوير منظومة الحقوق الوضعية بشكل دائم حتى تستجيب لمتطلبات الأشخاص وحاجياتهم داخل دولة الحق، وهكذا يصبح القانون وسيلة في خدمة كرامة الأشخاص
- ✓ الفصل الواضح بين السلطات من أجل ضمان العدالة والمساواة بين جميع الأشخاص داخل دولة الحق.

وهكذا فإن العنف عند جاكلين روس لا يصبح له أي مبرر داخل دولة الحق بل تصبح دولة الحق قائمة على القوانين وعلى احترام الأفراد والنظر إليهم باعتبارهم أشخاص أحرار يستحقون العيش بكرامة **وفي هذا الصدد تقول جاكلين روس:"تتوفر دولة الحق -بفضل هذه القوى الثلاث- على كل التنظيمات التي تضمن العمليات التي يرى بفضلها كل الأفراد أنهم محترمون و محميون".**

التركيب

ما يمكن أن نخلص إليه، هو أنه صحيح ما ذهب إليه انجلز من كون الدولة تمارس العنف وتلجأ إليه، غير أن عنف الدولة كما ذهب إلى ذلك ماكس فيبر يكون عنفا مبررا وليس عنفا شبيها بالعنف الذي يمارسه الأفراد أو الجماعات-الذي يعتبر عنفا تدخله الدولة في إطار الجريمة التي تستوجب تدخل الدولة وتطبيق العقاب عن طريق القانون- لكن الدولة حتى إن كانت تقوم على العنف وتسعى لتبريره عن طريق القوانين فهي لا تقوم دائما على

العنف فالدولة التي تقوم على العنف هي دولة فاشلة سرعان ما تنهار، بل تحتاج الدولة إلى السلطة وهي تعمل على تثبيتها وممارستها ليس استنادا إلى العنف دائما بل إلى القوة الناعمة Soft power لممارسة السلطة، هنا تحضر الأجهزة الإيديولوجية بمختلف أدواتها إعلاما كانت أو مدرسة أو ثقافة...، وواضح من كل ما سبق أن الدولة كإطار ينتظم الناس فيه سياسيا على اختلافاتهم يطرح أمامنا مجموعة من الإشكالات التي تنطوي على جملة من المفارقات التي لا يمكن استيعابها إلا بالانفتاح على مفهومي العنف والحق والعدالة، وإذا تأملنا في الدولة المعاصرة سواء كانت دولة حق وقانون فإنها لم تستطع القضاء على العنف وهو ما يجعلنا مطالبين بفحص هذا المفهوم فلسفيا لكي نقف على أصل العنف وأشكاله ومبررات اللجوء إليه.

مصطفى الزاهيد

الحق والعدالة Droit et justice

- **تقديم عام لمفهومي الحق والعدالة**

إن الغاية من تأسيس الإنسان للدولة كان هو الحفاظ على الحق في العيش والأمن والاستقرار والحرية لكل الأفراد بغض النظر عن لونهم أو جنسهم، لأن الناس جربوا الحياة بمقتضى حق الطبيعة ولم يكن أحد منهم قادرا على أن يضمن لنفسه البقاء لأن العيش بمقتضى حق الطبيعية يتيح لكل أحد قوي أن يقضي على من هو أضعف منه، ونظرا لكون الإنسان رغب في تحسين ظروف حياته وحمايتها فإنه كان مطالبا بل مفروضا عليه أن يلجأ إلى التعاون والتعاقد مع الآخرين، فالعيش تحت رحمة القوانين الطبيعية يجعل الإنسان معرض\ في أي لحظة للإغارة من طرف الآخرين وهكذا يصبح الإنسان أسيرا للخوف ولأنفعالاته ورغباته أكثر من احتكامه لملكة العقل، إن الخوف من هجوم القوي في أي لحظة جعل الإنسان يفكر في الإمكانيات الأخرى التي تتيح للجميع العيش بالمعية رغم اختلافاتهم شريطة الإلتزام بجملة من الضوابط الكابحة للنزعات والإنفعالات بغية تأسيس مجتمع تنتفي فيه كل التمايزات ويكون فيها الحق مكسبا للجميع وتتحقق العدالة.

- **من الدلالات اللغوية والمعجمية والفلسفية إلى الإشكالية الفلسفية**

يحيل مفهوم الحق Droit اشتقاقيا على ما هو مستقيم Directume أي ما لا يميل يمنة أو يسرة وما لا يحيد عن وجهته. **والحق عند جروتيوس Grotius يكتسي دلالة خاصة عندما يوافق ما يأمر به العقل السليم أو المستقيم Recta Ratio و<u>اصطلاحا</u> يفيد مجموعة من القواعد العادلة والمشروعة**، ويصطلح على الحق في اللاتينية ب Jus الذي يعني ما يعود للإنسان من حيث هو إنسان. ومنه يشتق **الحق الطبيعي Jus naturele الذي بلوره فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر ويعني الحرية الطبيعية لكل إنسان لاستخدام قواه الخاصة للمحافظة على حياته وحرية أن يفعل ما يراه مناسبا بمقتضى العقل،** **<u>الحق الطبيعي إذن تمنحه الطبيعة أي طبيعة الإنسان بما هو إنسان لحماية نفسه،</u>** والحكم المدني هو الكفيل بالانتقال إلى مستوى التحضر وبالتالي اكتشاف **<u>الحق الوضعي الذي يضمن للإنسان بقاءه وحريته وملكيته دون استعمال قوته الخاصة بل القوة العمومية، ودون استثمار أهوائه كالغيرة والانتقام والكراهية مثلا لرد ما ضاع منه بل باستردادها عن طريق القانون والقضاء. هذا المعنى العملي للحق مع فلاسفة الانوار هو ما يجعله مرتبطا بمفهوم آخر هو العدالة.</u>**

<u>أما العدالة</u> فتحيل **في المعنى العام على ما يدل على الخضوع والإمتثال للقوانين والإخلاص لواجباتنا نحو الآخرين** أما في اللغة المجازية فيقترن هذا اللفظ بالميزان لأنه يزن أفعالنا دون زيادة أو نقصان ولا يغلب حكما على آخر، وفي اللغة الفرنسية اشتقت كلمة Justice من الكلمة اللاتينية Jus والتي تعني الحق le Droit أو Judex وهو قول الحق dire le droit والعادل le juste و هو قائل الحق.

أما في معجم لالاند A.Lalande نجد تمييزا بين عدة معان بصدد الحديث عن العادل منها أن العادل :

1. ما هو مطابق للقانون سواء كان طبيعيا أو وضعيا
2. هو صفة للشخص الذي يحكم على الآخرين دون توظيف أو تبعية لعواطفه وميولاته وأهوائه، فالعادل إنسان خيّر وإرادته مطابقة للقوانين الأخلاقية.

وهكذا يصوغ لالاند تعريفا فلسفيا للعدالة تعني حسبه صفة لما هو عادل، ويستعمل هذا اللفظ في سياق خاص عند الحديث عن الإنصاف Equité أو الشرعية Légalité كما يدل لفظ العدالة تارة على الفضيلة الأخلاقية، وتارة على فعل أو قرار يهدف إلى سيادة العدالة، أو يدل على السلطة القضائية.

إن كل هذه التحديدات لمفهوم العدالة يمكننا أن نستخلص منها ما يلي أن لفظ العدالة سواء في التداول العام أو في بعض المعاجم المختصة تحيلنا على مستويين في الدلالة:

1. **مستوى يرتبط بالمؤسسات القانونية والقضائية، التي تضمن السير العادي للعلاقات التي تربط الناس بعضهم بالبعض الآخر.**
2. **مستوى يرتبط بالعدالة كدلالة أخلاقية تتضمن اختيارات الأشخاص أنفسهم، اختيارات تنبني على اختيار ما هو أخلاقي.**
3. **مستوى ترتبط فيه العدالة بمفاهيم أخرى من قبيل المساواة والحق والحرية.**

- **خلاصات عامة :**

وهكذا يظهر ويتجلى لنا التقاطع الحاصل بين مفهومي الحق والعدالة، فالعدالة بالمعنى المعياري لا قيمة لها إلا إذا كانت ضامنة للحقوق وحافظة لها، والحق لا يمكن أن يكون مضمونا إلا في ظل دولة عادلة تقوم على الحق وتمنع القانون من الإنحراف على مقاصده وغاياته، فالحق هو السند الذي يرتكز عليه القوي لإضفاء المشروعية على قوته والضعيف لإضفاء المشروعية على مطالبه فيمثل قيمة مثلى بالنسبة لكل منهما وإن تم تأويله بكيفيات مختلفة.

وبناءا عليه فإن العلاقة بين الحق والعدالة تحمل العديد من المفارقات، فالحق من جهة ذو أساس وضعي ومن جهة أخرى ذو أساس طبيعي، كما أن يزاوج بين الإلزام والإلتزام، وإذا كان يرمي إلى تحقيق العدالة فقد يكون في نفس الآن هو وسيلة من وسائل تحقيق الهيمنة وتكريس التفاوتات والحفاظ على التراتب، وإذا كانت غاية الحق والقانون هو تحقيق العدالة هل يحقق الإنصاف أم المساواة. وهو ما سنعمل على معالجته من خلال المحاور الآتية:

1. **الحق بين الطبيعي والوضعي**
2. **العدالة كأساس للحق**
3. **العدالة بين الإنصاف والمساواة**

الأستاذ:الزاهيد مصطفى
ثانوية الخوارزمي التأهيلية/سوق السبت

للمزيد من الدروس الفلسفية زر الموقع الإلكتروني الخاص بالمادة:
www.agoraphilo.blogspot.com

الحق بين الطبيعي والوضعي

تقديم عام للمحور الخاص بالحق بين الطبيعي والوضعي:

يعتبر توماس جفرسون Thomas Jefferson (1743-1826) أول رجل حديث صاغ مبادئ الديمقراطية في عبارات ذات صبغة إنسانية واعتبرها حقائق واضحة بذاتها وضوحا يجعلها في غير حاجة إلى دليل أو برهان، فجميع الناس خلقوا متساوين، وقد وهبهم الخالق حقوقا ذاتية كامنة فيهم. ولا يجوز التنازل عنها بأي حال من الأحوال. ومن هذه الحقوق، حق الحياة، وحق الحرية، وحق السعي وراء السعادة. وهو يرى أن كل شيء يمكن أن يتغير إلا حقوق الإنسان التي لا يجوز المساس بها، لأنها مقدسة، فهي جزء من جوهره الذي وضعه فيه الخالق، ولا يحق لأحد أن ينتزعها منه، لأنه بذلك يهدم القانون، ويدمر ما أبدع الخلاّق العظيم. وقد تكون هذه الحقوق في بدايتها (مبادئ أخلاقية) لكن لا يجوز استخدامها على هذا النحو الذاتي، فلا يكفي أن نقول أن الإنسان حر ونقف عند هذا الحد، وأن نستنتج أن له الحق في أن يفعل ما يشاء، فتلك هي الفوضى بعينها. أو من حقه أن يحيا كيفما اتفق...الخ بل لابد من تقنين هذه الحقوق، أعني وضعها في صورة قوانين محددة، فالحرية هي ما تجيزه القوانين كما قال مونتسكيو بحق عندما توضع الحقوق في قوانين تصبح موضوعية وتنتفي منها صفة الذاتية فلا يستطيع أحد أن يفسرها على هواه. ومعنى ذلك أنها لابد أن تلتحم في نسيج اجتماعي عام ينظم سلوك الجماعة، وعلى هذا الأساس نلاحظ أن الحق إن كان معطى طبيعي يتجسد في كونه مثال أخلاقي فإنه لا يصبح ذا قوة إلزامية إلا حينما يتم تقنينه والتواضع عليه بكونه حقا لكي تكون له قوة إكراهية، **وعلى هذا الأساس نتساءل :هل الحق قيمة متجذرة في طبيعة الإنسان الأصلية؟ أم هو قيمة ثقافية وضعية؟ هل وجد الحق منذ وجد الإنسان الطبيعي؟ أم هو نتيجة اتفاق إرادي أبدعه الإنسان المدني؟ومن أين يستمد الحق قوته الإلزامية هل من القانون أم من قيمته الأخلاقية؟بعبارة أخرى هل يتأسس الحق على ما هو طبيعي أم على ما هو وضعي؟.**

مستوى التحليل/ توماس هوبز حق الطبيعة وقانون الطبيعة

حينما نتحدث عن الحق الطبيعي، فإننا نتحدث عن مجموع الحقوق التي يجب أن يتمتع بها الإنسان بحكم طبيعته كإنسان. وقد كان رجوع فلاسفة الحق الطبيعي، كهوبز واسبينوزا وروسو، إلى حالة الطبيعة بهدف معرفة الطبيعة الإنسانية وتأسيس المجتمع انطلاقا منها، حتى تكون الحقوق والتشريعات عادلة ومناسبة لأصل الطبيعة الإنسانية، وغير متعارضة معها.وصحيح أن هؤلاء الفلاسفة اختلفوا في تصورهم لحالة الطبيعة ولأصل الإنسان، إلا أنهم يشتركون في مبدأ أساسي هو جعل الطبيعة المفترضة للإنسان أساسا لكل حقوقه في الحالة المدنية أو في حالة الاجتماع، من هنا فإن للإنسان حسب هذا التصور الطبيعي للحق، حقوق لا يمكن المساس بها، وهي حقوق مطلقة وكونية.**<u>وإذا أخذنا نموذج توماس هوبز مثلا،</u>** فإننا نجده يعرف **حق الطبيعة** بأنه الحرية التي تخول لكل إنسان في أن يسلك وفقا لما تمليه عليه طبيعته الخاصة وما يراه نافعا له، وعلى هذا الأساس يقيم هوبز تمييزا حادا بين "الحق الطبيعي" و"القانون الطبيعي"، **<u>فالحق الطبيعي يتسم بإعطاء الإنسان الحرية المطلقة لكي يفعل كل ما يراه ضامنا لحفظ حياته وبقائه،</u>** ونظرا لكون الجميع يسعى إلى نفس الغاية، فإن البشر يدخلون في حرب مفتوحة تصبح فيها القوة هي الحكم بينهم، إذ وحدهم الأقوياء من يستطيعون حفظ بقائهم ووجودهم، إن ما يميز وضعية حالة الطبيعة في مملكة الإنسان عن مملكة الحيوان هو كون الحيوانات تعيش حالة من غياب التساوي في القوة، فالذئب مثلا ينسحب ويستسلم بسهولة أمام قوة الناب والمخلب التي للأس. أما عند الإنسان، فالأمر مختلف تمامًا، فإمكانات القوة عنده أوسع بكثير من إمكانات الحيوان؛ عضلات ومال وحسب ومنصب وذكاء وجمال وحيلة ودهاء...الخ، فهناك مساواة بين البشر في القدرات مما يهدد باستمرار الصراع، فكل عنف سيولد عنفًا مضادًا بالضرورة، <u>يقول توماس هوبز في كتابه اللفيتان:" إذا ما نظرت إلى القوة البدنية لوجدت أن الأضعف جسميًا في</u>

مقدوره أن يقتل الأقوى، إما باستخدام الحيلة أو بالتحالف مع الآخرين مهددين بنفس الخطر الذي يهدده". **أما القانون الطبيعي، فهو من وضع العقل، ويقوم على تحويل الحرية الطبيعية لكل فرد إلى حرية مدنية، بحيث لا يعود من حق الفرد فعل كل ما يريد ويشتهيه، وإنما يصير ملزما وخاضعا للقاعدة القانونية التي تضمن للجميع البقاء والعيش بغض النظر عن إمكاناتهم ومؤهلاتهم**، وهكذا **يبدوا أن الحق الطبيعي حق لا يتيح إمكانية العيش بالمعية لأنه يتيح للجميع السعي وراء إرضاء رغباتهم لذلك وجب الاستغناء عليه لحساب الحق الوضعي أو القانون المدني** الذي يجعل الفعل الإنساني المطبوع بالأنانية عبارة عن فعل اجتماعي يصبح بموجبه كل واحد عنصرا ضمن مجتمع يسمى "الدولة"،إن حالة الطبيعة، والتي هي تجربة ذهنية، والتي يعتبرها هوبز هي الوضع الأصلي المفروض في الاجتماع البشري، تجسد حالة غير مريحة تهدد المرء في أقدس حق لديه وهو حق البقاء، ومادام أن حق الفرد، لن يتوقف إذا غابت الكوابح، وسينطلق دون حدود، فلا خيار إلا العمل على صده من الخارج، وذلك بأن نرغمه على التعايش مع حقوق أخرى هي أيضًا تتملك اللامحدودية في الطلبات والرغبات، وهكذا يتضح أن الحق الطبيعي في حالة الطبيعة لايستند إلى أي وازع أخلاقي، إنه قائم على رغبة الفرد واندفاعاته في الحصول على كل شيء مما يجعل الإنسان في حرب دائمة وهو ما يجعل السعادة منعدمة وفي هذا الصدد **يقول هوبز في كتابه اللفيثان"إن قانون الطبيعة، lex naturalis هو مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل، وبها يمنع الإنسان من فعل ما هو مدمر لحياته أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها، ومن إهمال ما يظن أنه يمكن أن يحفظها. فعلى الرغم من أن الذين يتكلمون عن هذا الموضوع يخلطون عادة بين jus وlex أي بين الحق والقانون، غير أنه يجب التمييز بينهما، لأن الحق يقوم على حرية الفعل أو عدمه، بينما القانون يحدد ويلزم بأحد الأمرين" ويضيف في نفس الكتاب" فطالما أن كل إنسان يتمسك بهذا الحق في أن يفعل أي شيء يود أن يفعله، يكون البشر جميعا في حالة حرب"** وهكذا نجد أن أساس الحق عند هوبز هو القانون الطبيعي الذي يدفع الجميع إلى البحث عن السلم والإستقرار من أجل حفظ بقائهم وأمنهم.

تعميق التحليل مع باروخ اسبينوزا للحق الطبيعي

في ذات السياق سيدفع باروخ اسبينوزا بهذا الموقف إلى مداه حين اعتبر أن الله قد جعل لكل كائن بنية تحدد ماهيته الخاصة ويسلك في حياته طبقا لقوانينها ولما توفره له من قدرة، فيكون الحق بالنسبة للذات مطابقا لقوتها وتابعا لها، وهكذا يتصرف الإنسان حسب قوته وقدرته، وهكذا يكون الحق الطبيعي غير قابل للتجاوز ويظل هو المعيار الوحيد الذي يحدد أفعال البشر ويحكم حياتهم، **فكل ما يراه الإنسان ويرغب فيه ويريده وتكون له القدرة والقوة على الحصول عليه وعلى فعله فإنه يفعله وهذا هو الحق الطبيعي وهو فعل ما يمكنني القدرة عليه وتمكنني قوتي من الحصول عليه.**وهكذا تكون الدوافع المبررة لضرورة تجاوز الإنسان لحالة الطبيعة تتلخص في ثلاثة اعتبارات حسب اسبينوزا:

- ✓ **أولها اعتبارات وجدانية وأمنية** تتمثل في كون الإنسان يتوق للعيش في أمن وأمان مما يضطره إلى تجاوز حالة الطبيعة وقبول فكرة التعايش والتعاون.
- ✓ **ثانيهما اعتبارات عقلية:**تتمثل فيما يدركه الإنسان من مصلحة له ولأقرانه إن هم عاشوا طبقا لمقتضيات العقل وهذا كذلك يفترض تجاوز حالة الطبيعة.
- ✓ **وثالثهما المنفعة المؤكدة،** بحيث إذا كان الاعتباران الأولان يفرضان وجودهما على البشر فإن التخلي عن قسط من حقوق الذات لصالح سلطة ذات سيادة ومتعالية على الأفراد وتمثل الإرادة العامة من شأنه أن يكون رادعا لكل مغامرة ومانعا لكل تهور وأن يدفع الجميع للعيش

بحسب مقتضيات العقل، فتكون الرغبة في التعايش والإحتكام إلى ضرورات العقل، لكونيتها واحترام السلطة الموضوعية بمثابة لحظات لتجاوز حالة الطبيعة في اتجاه بناء مجتمع سياسي مبني على التعاقد.

هكذا نلاحظ أن الحل لتجاوز الحق الطبيعي نظرا لكونه يبيح للجميع التصرف حسب قدرتهم وقوتهم الطبيعية فيما يستطيعون الحصول عليه مما يهدد حياة الضعفاء منهم فإنه حسب هوبز يمكن انطلاقا من التخلي لملك مستبد على كل الحقوق الطبيعية مقابل حفظ البقاء والأمن والسيادة أو على أساس التعاقد القائم على التخلي عن جزء من الحقوق كما ذهب إلى ذلك اسبينوزا لكن الأساسي بالنسبة لكل من هوبز واسبينوزا هو ضرورة تجاوز حالة الطبيعية باعتبارها حالة عدوان وعنف وجور وظلك.

جان جاك روسو/التعاقد الاجتماعي المبني على احترام الإرادة العامة والقوانين هو أساس الحق

ينطلق جان جاك روسو في تحليله لأساس الحق، من اعتبار حالة الطبيعة مجرد افتراض وليست حالة واقعية وتاريخية، وبأنها حالة تتميز بالسلم والمساواة بل إنها عند البعض وفي جميع الأساطير القديمة تمثل الفردوس الذهبي للإنسان، وكلما ابتعد عنها الإنسان ابتعد عن السعادة، كما أنها تتميز بالسلم والخير والمساواة، لكن العائق الوحيد الذي يكمن فيها، هو عدم قيامها على نظام موحد ومشترك، لذا كانت الحاجة ماسة إلى المدنية أو التمدن. وهكذا يرفض التبرير الذي يقدمه توماس هوبز كأساس للتعاقد وهو اللجوء إلى القوة، قوة الأمير الذي سيتنازلون له على كل حقوقهم(هوبز) أو جزء منها (اسبينوزا) بل يرى روسو أن القوة لا تؤسس الحق، لأن الربط السببي بينهما غير سليم من الناحية المنطقية، فليست دائما القوة توجد الحق وتضمنه بالضرورة،كما أن الحق لا يوجد القوة لذلك وجب تحويل القوة إلى حق والطاعة إلى واجب قانوني (الالتزام وليس الإكراه) **وفي هذا الصدد يقول روسو:"إن أقوى الناس لا يكون قويا بالشكل الذي يمكنه من أن يكون دائما السيد، ما لم يحول قوته إلى حق والطاعة إلى واجب"** وهكذا يرفض روسو أن يعتبر ممتلك القوة(الأمير/الملك) بأنه صاحب حق، لأنه في حاجة إلى أن يجعل الآخرين خاضعين له ليس عن طريق الإكراه والجبر والقوة، بل عن طريق الواجب، لأنهم يحترمون القانون ولا يخافونه، ولأنهم يحترمون الملك ولا يهابونه لقوته بل لأنه يجسد الإرادة العامة التي اتفقوا عليها حينما أبرموا العقد للخروج من حالة الطبيعة التي أفسدتها الملكية، وهكذا يكون انتقال الإنسان إلى حالة التمدن سيكسب الإنسان معه مجموعة من الإمتيازات، لن يعود الحق معها هو ما تمليه حيوانية الإنسان، بل ماهيته العاقلة، كما لن تعود القوة أساس للحق، لأن الحق الطبيعي القائم على القوة يخلوا من كل أخلاقية، بل ستصير الأخلاق قاعدة كل حق، وبالتالي انتقال الإنسان من حق القوة الطبيعي إلى قوة الحق المدني الأخلاقي ستتحقق كرامة الإنسان بكونه ذاتا عاقلة ومفكرة تتصرف انطلاقا من كونها غاية وذات كرامة وليست وسيلة.

المناقشة /يورغن هابرماس /أساس الحق وضعي وقائم على التشاور والنقاش العقلاني الدائم بين الذوات داخل الفضاءات العمومية

في أ"قوى الأطروحات الليبرالية المعاصرة نجد الفيلسوف **يورغن هابرماس Jürgen Habermas** - المولود بتاريخ1929/06/18- في كتابه الشهير "الحق والديمقراطية Droit et démocratie"منتقدا التصورات الطبيعية التي جعلت من الاختيار العقلاني للأفراد في التنازل على حقوقهم ومنهم هوبز مثلا لصالح الدولة لأن هذه النظرية تعطي للدولة الحق في التصرف مع إقصاء كلي للمواطنين في المشاركة حسب هابرماس، كما انتقد التصور التعاقدي عند روسو وغيره لأنه جعل من الدولة وحالة التمدن مركز العملية الديمقراطية وشرعنة الحق، فالدولة في التصور التعاقدي عند هوبز أو روسو تظل دائما دولة إكراه وإلزام رغم تمتع الأفراد فيها بحق المشاركة

والتداول على السلطة، أما هابرماس فإنه يدافع على الديمقراطية التشاورية la démocratie délibérative التي يكون فيها الحق محط نقاش بين السلطة الإدارية ممثلة في أجهزة الدولة والسلطة التواصلية ممثلة في الفضاءات العمومية والمجتمع المدني،وهكذا يكون الحق ثمرة للاتفاق والنقاش الذي يخضع لسلطة العقل والقدرة على التبرير الحجاجي للمعايير القانونية داخل الفضاءات العمومية باعتبارها مصدرا لتشكل الإرادة العامة، **لأن الحق في النهاية يتشكل عبر سلسلة من الإجراءات القانونية الممأسسة التي تسمح بتشكيل الرأي العام و الإرادة عن طريق المناقشة المفتوحة بين ذوات مستقلة قادرة على استخدام عقلها استخداما عموميا ونقديا في دولة الحق والقانون التي تكون فيها السلط متمايزة، ويكون فيها المجتمع منفصلا عن الدولة، لأن تدخل الدولة في المجتمع المدني هو بمثابة تشويه وتأثير حسب هابرماس في السيادة الشعبية النابعة من النقاش بين جميع الذوات المشكلة للمجتمع وهكذا لا يعود الحق مشتقا من الأخلاق أو من حالة طبيعية مفترضة بل هو مؤسس على قواعد المناقشة التي تقتضي ألا أخضع للحق إلا إن كان مشروعا**، والمشروعية عند هابرماس ليس ما تفرضه الدولة بل ما تكون قادرة على تبريره للجميع تبريرا منطقيا وعقلانيا وفي هذا الصدد **يقول هابرماس في كتابه الحق والديمقراطية: "إن الحق يجد أساسه في الحوار العمومي حول معايير الفعل"** وهكذا يكون الحق ثمرة للتواضع بين جميع الفاعلين والذوات المكونة للمجتمع وتكون وظيفته هي تعزيز الإندماج داخل مجتمع متغير، يعرف صعودا متناميا للخطابات الهوياتية ولتعددية الثقافية. **وهكذا يكون الحق ثمرة للنقاش والصراع الإجتماعي الذي يتخذ عند هابرماس طابعا تشاوريا تؤطره أخلاقيات النقاش، وما هو حق لا يمكن أن يتصف بالثبات لأنه لا يقوم على أي أساس ميتافزيقي بل قابل للتغير مادام يعكس إرادة الذوات المكونة للدولة.**

العدالة كأساس للحق

تقديم عام للمحور:

تبلور مفهوم دولة الحق منذ القرن التاسع عشر لكي يعارض الدولة في أشكالها التسلطية أو القمعية état autoritaire أي دولة الرقابة البوليسية، حيث تستند الدولة الإستبدادية إلى معايير اعتباطية في ممارسة السلطة مع عدم احترام الحريات الفردية وعدم حماية الحقوق الأساسية، وهو ما يجعلها فوق المرجعية القانونية والدستورية، ففي هذا الشكل من الدولة لا وجود لسلطة مضادة لسلطتها ولا لقانون مضاد لقوتها، وهو ما تضيع معه الحقوق وتغيب معه العدالة، لذلك يوجد فصل بين السلطات وتوجد سلطة الرأي العام، فلا يمكن مقاومة قانون القوة إلا بقوة القانون وهو ما يعني فرض رقابة قانونية وقضائية وحقوقية على آليات ممارسة السلطة للحد من الإفراط في استعمالها، وهو ما يبين أنه رغم الآمال التي عقدت على الخروج من حالة الطبيعة القانون (الحق الطبيعي) إلى حالة التعاقد (القانون الطبيعي) فإن أن ضمان الحقوق يحتاج لجهاز يعمل على مراقبة ذلك خوفا من توجيه القوانين لخدمة فئة على حساب فئات اجتماعية أخرى وفي هذا السياق يصبح التساؤل مشروعا:**ما علاقة العدالة بالحق؟ وأيهما يؤسس الآخر هل الحق يؤسس العدالة أم العدالة تؤسس الحق؟ ومن أين يستمد الحق مشروعيته، هل من قوة القانون والمؤسسات، أم من قوة الأفراد والخطابات المهيمنة؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الحق والعدالة، هل هي علاقة تكامل أم تنافر؟**

مستوى التحليل/أرسطو العدالة مطابقة للحق والحق مطابق للقوانين

بالعودة إلى تاريخ الفلسفة نجد **الفيلسوف اليوناني أرسطو** في كتابه **"الأخلاق إلى نيقوماخوس"** يدافع على أن العدالة ليست في النهاية إلا ذلك الفعل المطابق للقوانين والتشريعات بينما الظلم هو كل سلوك مناف للقوانين، فما يميز بين العدالة والظلم حسب أرسطو هو القانون، لأن القوانين حسب أرسطو هي ما يتم على أساسه تقسيم الخيرات والمنافع بين الناس بالتساوي والعدل، والشخص العادل عند أرسطو هو من يلتزم بما تأمر به القوانين، ويكون ظالما حينما يتصرف وفق إرادته ورغبته ، وهكذا يتضح أن هناك تماه بين العدالة والقانون أي بين العدالة والحق، وهو ما جعله ينظر لهذا التطابق بين العدالة والقانون (الحق) باعتباره فضيلة أخلاقية لأن احترام القانون(الحق) هو أساس قيام المجتمع العادل، وفي **هذا الصدد يقول أرسطو في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس"إن الظالم هو من يتصرف متعديا حدود القانون، كذلك أن العادل هو من يتصرف وفق القوانين، وهو من يرعى المساواة، وحينئذ سيكون السلوك العادل، هو السلوك الذي يوافق القانون".**

مستوى المناقشة باروخ اسبينوزا /العدالة تتأسس على الحق المدني الذي تمثله قوانين الدولة

أما **باروخ اسبينوزا** فقد تصور أن هناك مبدأ تقوم عليه الدولة الديمقراطية، وهو تحقيق الأمن والسلام للأفراد عن طريق وضع قوانين عقلية تمكن من تجاوز قوانين الشهوة التي هي المصدر الأساسي لكل الكراهية والفوضى. من هنا يتحدث اسبينوزا عن القانون المدني الذي تحدده السلطة العليا،والذي يجب على الأفراد احترامه للمحافظة على حرياتهم ومصالحهم المشتركة. وهذا القانون هو الذي تتجسد من خلاله العدالة التي تتمثل في إعطاء كل ذي حق حقه. ولهذا يدعو اسبينوزا القضاة المكلفين بتطبيق القانون إلى معاملة الناس بالمساواة والإنصاف، من أجل ضمان حقوق الجميع، وعدم التمييز بينهم على أي أساس طبقي أو عرقي أو غيره.هكذا يبدوا أنه لا يمكن تصور عدالة خارج إطار مبادئ العقل المجسدة في القانون المدني الذي تتكفل الدولة بتطبيقه، كما لا يمكن تصور تمتع لناس بحقوقهم خارج قوانين العدالة. فالعدالة والحالة هاته، هي تجسيد للحق وتحقيق له؛ إذ لا يوجد حق خارج

عدالة قوانين الدولة. أما خارج هذه القوانين التي يضعها العقل، فإننا نكون بإزاء العودة إلى عدالة الطبيعة التي استحال فيها تمتع الجميع بحقوقهم المشروعة في الحرية والأمن والاستقرار.

مستوى المناقشة والنقد الجذري شيشرون/قوانين الدولة وعدالتها ليست ضامنة للحق

على النقيض من أرسطو واسبينوزا **يرى شيشرون** أن القوانين والمؤسسات لا تضمن بأي شكل من الأشكال قيام مجتمع عادل، ويعود ذلك إلى أن المشرع قادر على فرض قوانينه على الشعب، ليس لأنه يهدف من ورائها إلى إشاعة العدل والمساواة بين الناس، ولكن فقط لغرض تحقيق منافع خاصة به،وهكذا فتحقيق العدالة لن يتم مالم يتم تأسيسها على الطبيعة، باعتبارها الأساس الوحيد الذي يضمن لها البقاء والثبات، وأنه مهما تكن درجة متانة القوانين وصلابتها فإنها لن تحقق العدالة لأن من يضع القانون لا يضعه غالبا من أجل خدمة الشعب بل لخدمة مصالحه الخاصة، مما يجعل القانون أداة في خدمة طبقة تستخدمه من أجل إرغام الجميع للخضوع إليها، وهكذا فالطبيعة هي الأساس الذي يمكن الإنسان من التمييز بين القبيح والجميل دون العودة إلى أي عنصر آخر **وفي هذا الصدد يقول شيشرون "لا يوجد عبث أكثر من الاعتقاد بأن ما هو منظم بواسطة المؤسسات أو قوانين الشعوب عادل".**

التركيب

نستخلص مما سبق أنه لا يمكن الحديث عن الحق والعدالة خارج سلطة القوانين وسلطة المؤسسات التي تنتجه، لكن إذا كان الحق يروم تحقيق العدالة، فإن القانون يعبر عما هو شرعي انطلاقا من النصوص المتواضع عليها، لكن ما هو قانوني ليس بالضرورة حقا، قد يكون ظلما، يؤكد ليو ستروس أنه يستحيل الحديث عن وجود معيار مطلق وشمولي يمكن الإعتماد عليه في التمييز بين ما هو عادل وما هو ظالم لأن لكل مجتمع مثله ومبادئه، فضلا عن تغير هذه المثل أو المبادئ بتطور المجتمعات وخصوصياتها، إذن فالحق نسبي بنسبية المبادئ التي تقوم عليها، من هنا حاجة الحق والعدالة إلى الأخلاق، لكن الأخلاق بدورها لا تسلم أحيانا من سيطرة الرغبات و الميولات.

العدالة بين الإنصاف والمساواة

تقديم عام للمحور

يطمح جميع الناس داخل الدولة إلى أن يحضوا بمعاملة يكون أساسها المساواة بينهم في الحقوق والقوانين، ففي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نجد الحديث واضح حول كون الناس سواسية ويجب أن يعاملوا على هذا الأساس، لكن معاملة الناس على أساس المساواة قد يكون أحيانا مخلا ومجحفا في حق أولائك الذين يمتلكون قدرات ومؤهلات أفضل من البعض الآخر، وهكذا يكون تطبيق العدالة وقيامها على المساواة قد يبدوا فيه نوع من الظلم لفئة اجتماعية ترى في نفسها مؤهلة لتعامل بطريقة أكثر حضوة من الآخرين، لكن مادام الجميع ليسوا مؤهلين لكتابة القوانين ووضعها فإن واضع القانون أحيانا قد يغلب رغباته وميولاته فيوظف القوانين لخدمة مصالحه وتكريس هيمنته وعلى هذا الأساس تصبح العدالة محط نقاش فلسفي لنتساءل حول الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه: **هل تقوم العدالة هل الإنصاف أم المساواة؟ وهل يمكن لتطبيق المساواة في مجتمع مدخول بآفة الاختلافات بين أفراده في كل شيء أن يكون عادلا؟ وهل القوانين شاملة وعامة لكي تضمن ذلك في حال تطبيقها أم يلزم نوع من المرونة والإجتهاد في تطبيقها حتى تتكيف مع الحالات الجزئية؟**

تراسيماخوس السفسطائي/ العدالة لا تقوم على المساواة أو الإنصاف بل على حق الأقوى

يرتبط التفكير الفلسفي في العدالة كقيمة أخلاقية باليونان، لذلك نجد أفلاطون في محاورة "الجمهورية" يخصص كتابين لدحض القائل بعدم وجودها، وهو ما لخصه **السفسطائيون** في قولهم "لا أحد عادل إراديا "فالسفسطائيون **مع تراسيماخوس** رأوا في العدالة فقط" حيلة إصطنعها الضعيف لدفع خطر القوي" والحق حسب التصور السفسطائي هو حق الأقوى، ومن ثم فالعدالة يجب أن تكون عدالة الأقوى،عدالة تنسجم مع طبيعة الحياة التي تخضع لمبدأ المنفعة الشخصية، أي الحياة التي لا تعترف بالقيم والحقائق الثابتة **فمثلا الحزب الديمقراطي المتطرف في اليونان مع تراسيماخوس يقدم لنا صورة واضحة للقواعد السياسية المتطرفة التي لا تعتبر العدالة مثالا أخلاقيا يحقق الفضيلة ويجسدها، بل العدالة في الأصل ليست غايتها الفضيلة أو تحقيق المساواة أو الإنصاف، ولا تقوم على الحق أو القوانين بل تقوم على العنف والقوة** وهكذا **يقول تراسيماخوس:"إن العدالة هي العمل بمقتضى مصلحة الأقوى، فالقوانين السياسية في دولة يصنعها دائما الأقوى ولمصلحته، لأن الحاكم وهو الأقوى يفرض القوانين التي تحقق مصلحته لا مصلحة المحكوم"**، وبالتالي فالعدالة والقوانين لا تقوم على المساواة أو الإنصاف بل تقوم على هيمنة الأقوى وخدمته.

مستوى المناقشة الداخلية للموقف السفسطائي/ أفلاطون العدالة فضيلة غايتها تحقيق الانسجام وليس المساواة أو الإنصاف

وهو ما **رفضه أفلاطون** حين رأى أن العدالة هي أن يقوم كل شخص لما خلق له وأن لا يتدخل في عمل الآخرين، لذلك فالعدالة لا تقوم على المنفعة والقوة بل تقوم على الفكر أي تنبع من صميم تفكير الفيلسوف الذي يسعى إلى بلوغ الخير الأسمى، ويرى أفلاطون أن الناس بطبيعتهم غير متساوين مع بعضهم إلى درجة كبيرة ربما ليس في السلطة فقط بل هم غير متساوين حتى الخصائص العقلية التي تمكنهم من السيطرة على الذات والتحكم برغباتهم وبرغبات الأشخاص الآخرين، لذا مادامت فكرة العدالة تطبق في مدمار العلاقات بين البشر، فإنها ترتبط في الحقيقة بين أشخاص غير متساوين وهو ما يفرض أن تقوم العلاقة بين الناس على أساس التبادل المتوازن الذي يعود بالفضل على جميع الأطراف بالفائدة حين يتمكنون عن طريق الطاعة والخضوع لمن هم قادرون على التحكم برغباتهم لكي يعلموهم القدرة على الإنسجام مع النظام العام للدولة، فالعدالة ليست إلا فضيلة يحققها الفرد ويبلغها

حين يستطيع تحقيق الإنسجام بين عقله وعواطفه وشهواته، فعدالة المدينة أو الدولة Polis هي صورة عن عدالة الفرد، الذي لن يكون عادلا إلا إذا كان عارفا وفيلسوفا، والمدينة لن تكون عادلة إلا إذا حكمها الفلاسفة الذين يتأملون وضعها، ويشرعون لها قوانين تنظم شؤونها وترسخ مبادئ النظام والإنسجام والتوازن فيها.لأن الناس عاجزون عن ذلك مادامو متفاوتون بالطبيعة وخاضعون لرغباتهم وشهواتهم، وهكذا فإن العدالة لا تتحقق إلا إذا قبل كل فرد ما هيأته الطبيعة للقيام به من أدوار، وبالتالي فالمساواة بالنسبة لأفلاطون لا يمكنها أن تتحقق لأن الطبيعة لم تمنحهم هذا الحق مادامت قد خلقتهم طبقات(حكام وحرفيين وعبيد).

المناقشة الخارجية/ أرسطو العدالة تقوم على التوزيع المنصف للثروات والأدوار بين الناس حسب قدرهم ومؤهلاتهم

لقد تعرضت تصورات أفلاطون إلى العديد من الانتقادات لأنها اعتبرت تصورات مثالية تؤسس لمدينة فاضلة ولنموذج للعدالة لا يمكنه أن يكون واقعيا لأن العدالة في العمق مرتبطة بالواقع وبحقوق الناس وبانتظاراتهم داخل الدولة وهو ما **سينتقده أرسطو** إذ بدل الحديث عن العدالة باعتبارها تنظيم وسيطرة على قوى النفس(الشهوانية والغضبية) **يلزم الحديث عن العدالة من زاوية العلاقات التي تربطها بالقوانين المنظمة للعلاقات بين الناس،** وهكذا يتفق أرسطو على أن العدالة قيمة أخلاقية "تبهرنا بلمعانها أكثر من انبهارنا بلمعان نجمة في قلب السماء" يؤكد أرسطو على أنه لا يمكننا استيعاب مفهوم العدالة إلا بربطه بمفهوم الفضيلة وهو هنا يتفق مع رأي أفلاطون وسقراط، **لكن أرسطو يرى أن الفضيلة ترتبط بالعادة والعادة تنمو وتتطور بفضل وجود استعداد طبيعي لدى الإنسان يمنحه القدرة على قبول الفضيلة، والفضيلة لها ارتباط بالآخرين من الناس، لذلك فتبادل الخيرات يفرض علينا طرح السؤال التالي: هو كيف يمكن للإنسان أن يحقق العدالة إذا كان الناس في الأصل غير متساويين؟**ويجب أرسطو على أنه **يجب أن نميز في العدالة بين مفهومين،** **الأول عام والثاني خاص،والعدالة بالمعنى الأول** تعني الخضوع للقوانين وللضمير الأخلاقي، حفاظا على المصالح العامة، وبذلك تكون مرادفة للفضيلة. أما **العدالة بالمعنى الثاني فتعني المساواة، وفي هذه الحالة تسمى العدالة إنصافا Equité** وحينما تصبح العدالة إنصافا نكون أمام نوعين من العدالة حسب أرسطو **عدالة توزيعية Justice distributive** وتعني توزيع الخيرات وثروات المجتمع على أفراده حسب طاقاتهم وأعمالهم. **وعدالة تعويضية Justice corrective** وتتمثل في تنظيم المعاملات بين أفراد المجتمع على أساس القوانين والأعراف. وهدفها هو تصحيح السلوك الخارج عما تحدده القوانين، فهي عدالة تعاقب المجرم وتعوض أولئك الذين يذهبون ضحايا تطبيق القوانين. وهكذا فإن غاية العدالة هو تحقيق الإنصاف وفي هذا الصدد **يقول أرسطو:"ليس هناك أشخاص عادلون غير أولئك الذين يستنيرون بفكرة العدالة كإنصاف، أي أولئك الذين يمثلون روح القوانين"** والعدالة لا توجد في المجتمع كممارسة إلا حينما يكون أفراده عادلون أو يطبقون العدالة، وإذا كانت العدالة لا تطرح أي مشكلة على المستوى الأخلاقي فإنها على المستوى العملي حينما ترتبط بالقوانين تثير العديد من المشاكل، فما هو قانوني قد لا ينسجم دائما مع حقوق الفرد وقد لا يضمنها، فمن الممكن أن توجد القوانين غير عادلة أو تطبق في حالات عامة أو خاصة،كما أن القانون لن يتضمن جميع الحالات الجزئية، فما هو قانوني قد لا يؤدي إلى تحقيق العدالة دائما لذلك يرى أرسطو بضرورة المرونة في تطبيق القانون وتكييفه مع الحالات الجزئية المتنازع عنها لأن التطبيق الحرفي قد يؤدي إلى الإخلال بمبدأ العدالة وبروحها الأسمى وهي الإنصاف.

تعميق المناقشة مع التصور الليبرالي المعاصر/ جان راولز العدالة لا تقوم على المساواة بل على الإنصاف والمساواة في الوصول إلى المراكز الإجتماعية

في نفس السياق لكن على ضوء تحولات اجتماعية جذرية في العالم الليبرالي **سعى جان راولز John Rawls** من خلال نظريته في العدالة التي عنونها ب"نظرية في العدالة"Théorie sur la justice" وطورها من خلال نقاشه مع هابرماس في كتابه "العدالة كإنصاف" أن يصل إلى بناء مجتمع عادل ومتعاون، وهو ما جعله يبحث عن الشروط المنصفة التي تضمن هذا التعاون، وفي هذا الصدد تساءل جان راولز "هل التعاون بين الناس تحدده سلطة مختلفة عن الأشخاص المتعاونين (قانون إلهي مثلا)أم هذه الشروط تقوم على القيم الأخلاقية المشتركة بين أفراد المجتمع؟أم يقوم التعاون بينهم على اتفاق باعتبارهم أحرارا ومتساوين على أساس المنفعة المتبادلة؟ وفي هذا الصدد يجيب راولز على أنه في مجتمع يتسم بالتعددية الثقافية والدينية والسياسية...الخ، لذلك فهذا الاتفاق يقوم عند رولز على أساس ما سماه الحالة الأصلية أو حجاب الجهل وهو حالة افتراضية شبيهة بحالة الطبيعة عند فلاسفة العقد الإجتماعي، ففي حجاب الجهل يجهل كل مواطن المركز الإجتماعي أو المكانة أو المنصب الذي سيشغله أو الإعتقاد أو الإثنية التي سينتمي إليها في المستقبل داخل المجتمع، **لكنهم يتفقون حسب راولز حول مبدأين أساسيين من شأنهما أن يضمنا تحقيق التعاون الإجتماعي بينهم بوصفهم أشخاصا أحرارا ومتساويين** غايتهم تنظيم مؤسساتهم، **فسما المبدأ الأول "مبدأ الحرية أو المبدأ الليبرالي"** وأطلق على **المبدأ الثاني "مبدأ اللامساواة أو التفاوت الاجتماعي"** وعلى هذا الأساس **يضمن المبدأ الأول للأشخاص الحريات الأساسية ومن أهمها حرية التفكير والتعبير والحق في التصويت والمشاركة السياسية وكل الحريات التي يمنحها القانون**، أما **المبدأ الثاني(مبدأ التفاوت الاجتماعي أو اللامساواة) فيسمح لكل شخص ويشرعن له الحق في أن يكون أكثر مرتبة ومكانة اجتماعيا أو سياسيا أو اقتصاديا** لكن بشرط أن تكون الفرص التي تقدم وتمنح وتتاح لجميع أفراد المجتمع قائمة على مبدأ تكافؤ الفرص في ولوج الجامعات والوظائف والمراكز بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية أو الدينية أو الطبقية، وهكذا تتأسس العدالة باعتبارها إنصافا، وليشرح لنا رولز ما يقصده بالفرص العادلة هو فتح جميع المواقع الإجتماعية أمام الجميع **وفي هذا الصدد يقول في كتابه نظرية في العدالة" فلابد أن يكون هذا التوزيع (توزيع المداخيل) لفائدة كل شخص، وأن تكون مواقع السلطة والمسؤولية في الوقت نفسه في متناول الجميع. إننا نطبق المبدأ الثاني جاعلين المواقع مفتوحة"** فالعدالة بوصفها إنصافا عند جان رولز غايتها ضمان الخير والتعاون بين جميع الأفراد وذلك بالسماح بوجود تفاوتات شريطة أن لا يخلق هذا الوضع مجتمعا تكون فيه فئة اجتماعية محرومة من حقها في الحصول على حقوقها الكاملة والفرص الأساسية لحساب فئة أخرى تتمتع بامتيازات. ومن أجل تحقيق هذا المجتمع دعا إلى المساواة الديمقراطية L'égalité démocratique .

موقف ألان (إميل شارتيي): العدالة هي معاملة الناس بالمساواة.

لا يمكن الحديث حسب ألان، عن الحق إلا في إطار المساواة بين الناس. فالقوانين العادلة هي التي يكون الجميع أمامها سواسية. والحق لا يتجسد إلا داخل المساواة باعتبارها ذلك الفعل العادل الذي يعامل الناس بالتساوي بغض النظر عن التفاوتات القائمة بينهم. **وهنا يتحدث ألان عن السعر العادل ويميزه عن سعر الفرصة؛ بحيث أن الأول هو المعلن داخل السوق والذي يخضع له الجميع بالتساوي،بينما الثاني هو سعر يغيب فيه التكافؤ بين الطرفين؛ كأن يكون أحدهما مخمورا والآخر واعيا، أو يكون أحدهما عالما بقيمة المنتوج والآخر جاهلا بذلك هكذا فالمساواة لن تتحقق حسب ألان إلا إذا عرض الباعة لكل الناس نفس السلع وبثمن موحد**. ومعنى ذلك أن العدالة لن تتحقق إلا كانت القوانين الجاري بها العمل تعامل الناس بالمساواة التي هي أساس إحقاق الحق.وفي هذا الإطار يقول ألان: **" لقد ابتكر الحق ضد اللامساواة. والقوانين العادلة هي التي يكون الجميع أمامها سواسية... أما أولائك الذين يقولون إن اللامساواة هي من طبيعة الأشياء، فهم يقولون قولا بئيسا".**

موقف ماكس شيلر: المطالبة بالمساواة المطلقة هي عدالة جائرة

يذهب ماكس شيلر إلى القول بأن العدالة لا تتمثل في المطالبة بالمساواة المطلقة بين الناس؛ لأنها مساواة جائرة ما دامت لا تراعي الفروق بين الأفراد فيما يخص الطبائع والمؤهلات التي يتوفرون عليها. فالعدالة المنصفة هي التي تراعي اختلاف الناس وتمايز طبائعهم ومؤهلاتهم. ومن الظلم أن نطالب بالمساواة المطلقة بين جميع الناس؛ ذلك أن وراء هذه المطالبة بالمساواة كراهية وحقد على القيم السامية، ورغبة دفينة في خفض مستوى الأشخاص المتميزين إلى مستوى الأشخاص الذين هم في أسفل السلم.هكذا ينتقد ماكس شيلر ما يسميه بالأخلاقية الحديثة التي تقول بأن جميع الناس متساوون أخلاقيا،وبالتالي تنفي التفاوتات الموجودة بينهم على مستوى ما يتوفرون عليه من مؤهلات. ويرى أن هذه المساواة المطلقة هي فكرة عقلانية نابعة من حقد وكراهية الضعفاء ومن هم في أسفل درجات السلم تجاه الأقوياء الذين يمتلكون مؤهلات وقدرات أكثر من غيرهم تجعلهم يتواجدون في أعلى السلم الاجتماعي. وبدلا من هذه الأخلاق العقلانية التي تنادي بالمساواة الصورية والنظرية، يقترح شيلر ما أسماه بالأخلاق الموضوعية التي تأخذ بعين الاعتبار الفوارق بين الناس على أرض الواقع. وهنا تكمن العدالة المنصفة التي تحافظ على القيم السامية التي يتمتع بها الأشخاص المتفوقون.

خلاصة عامة

لا ننكر أن قدرات الناس مختلفة باختلاف مؤهلاتهم، لكن لا يمكن أن نستند إلى هذا التبرير في تكريس التفاوت الطبقي والإجتماعي داخل المجتمع، لأن القبول بهذا التسويغ سيجعل الغاية التي بررت بها الدولة مشروعيتها وهي ضمان الحق وتحقيق العدالة محط نقاش! إذ عوض أن تكون الدولة آلية لتحقيق العدالة صارت أداتا لشرعنة التفاوت الإجتماعي بين الأفراد، لكن هذا لا يجعلنا في النهاية نقبل بغياب تحقيق المساواة لأنه مادام التاريخ خاضع بالضرورة لمنطق التطور والتقدم فإن الإنسانية قادرة على إبداع أشكال من المعايير والتنظيمات أكثر عدالة مما هو متوفر الآن وقد أثبت تاريخ الإنسان وتاريخ تنظيماته الإجتماعية هذا القول، حين استطاع أن ينتقل من عدالة الأعراف والقبيلة إلى عدالة القانون وهو ما يجعلنا نؤكد على أنه قادر في المستقبل على إبداع تنظيمات أخرى تتيح له تحقيق العدالة أو "مثال العدالة" الذي يطمح إليه، لأن القول بأن الإنصاف هو ما يمكن أن تحققه الدولة الليبرالية هو قول بالجمود وبالسكون وبانغلاق التاريخ وهو نوع من الإستسلام لنظريات المدافعين عن نهاية التاريخ ونهاية البدائل الإنسانية(فرانسيس فوكوياما مثلا في كتابه نهاية التاريخ)، إننا مقتنعون أن الإنسان مطالب بمواجهة ذاته(غرائزه ورغباته) ليس بغاية السيطرة عليها أو التحكم فيها بل بغاية تقنينها وتوجيهها لتضمن له العيش بالمعية مع المختلفين دون تناقض مع رغباتهم أيضا وهو ما يستطيع الإنسان تحقيقه ليس فقط عن طريق القوانين وصرامتها بل عن طريق الأخلاق التي تتيح له التخلص من الوصاية والخضوع فقط لمبدأ الإرادة الحرة التي يشرّعها العقل والتي تحدد له ماذا يمكنه أن يفعل؟

وإذا كانت العدالة مثال نسعى إليه فإن الدولة المعاصرة التي تعتبر نفسها دولة حق وقانون لازالت بعيدا عن هذا الهدف لأن الأحداث الأخيرة التي عرفها العالم من "بورصة ول ستريت" إلى "تونس ومصر..." جعلت المفكرين والفلاسفة يعيدون التفكير في وظيفة الدولة وفي غايتها وفي مشروعيتها وفي عدالتها وقوانينها فالأحداث برهنت على أن الناس لا يعاملون على أساس المساواة كما كشفت على أن العنف لم تستطع الدولة القضاء عليه وهو ما يستوجب العودة للأخلاق باعتبارها دافع للإنسان إلى أن يشرع ما يكون خيرا وأخلاقيا لنفسه ويتصرف على هذا الأساس لأنه يؤمن به وليس لأنه يخاف من الوصاية، فما قيمة الأخلاق في هذا الإطار مادامت القوانين لوحدها عاجزة عن ضمان الأمن والعيش والتقدير للآخرين.

مصطفى الزاهيد

مجزوءة الأخلاق

مصطفى الزاهيد

الأخـــلاق

تقديم عام للمجزوءة:

تعتبر الأخلاق مبحثا فلسفيا كلاسيكيا، فالقدماء حينما قسموا مباحث الفلسفة نجدهم صنفوها إلى علوم ثلاثة، الطبيعة والأخلاق والمنطق، ويعود التفكير فلسفيا في الأخلاق إلى عجز القوانين تاريخيا على تنظيم شؤون الناس وتأهيلهم لكي يعيشوا مع بعضهم البعض -وذلك لأن القوانين ليست مثالية- فسقراط في المدينة أثينا لم يرى في القوانين الضامن الوحيد لوحدة أثينا بل لابد من تعليم الشباب الأثيني الفضيلة التي لن تكون في نهاية المطاف إلا خادمة للقوانين المرادفة إليها، فالإنسان أثبت تاريخيا على أنه ليس فقط ذاتا بيولوجية خاضعة للاشتراطات الحتمية الغريزية بل هو كائن واع ومفكر، قادر على إبداع أنساق ثقافية وأخلاقية تمكنه من التعبير عن طبيعته بشكل مقبول من طرف الذوات الذين يتشارك معهم العيش العالم المعيش.

فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يطرح على ذاته سؤال ماذا يمكنني أن أفعل؟ وكيف يمكنني أن أتصرف؟ فيجد نفسه مطالبا حينها من التجرد من الأنانية وحب الذات والإنفتاح على الغير؟،كيفما كانت طبيعة هذا الغير، وهذا الأمر يستدعي ليس فقط الوعي بما لدى الشخص من حقوق، وإنما أيضا بما له من واجبات تجاه نفسه وتجاه الآخرين، ويعلمنا تاريخ الإنسانية أن الأخلاق ركن أساسي من أركان التقدم البشري، وليست الأخلاق ضرورية لتحقيق التوازن الإجتماعي بل هي ضرورية لتوازن الفرد وتحقيق سعادته، فالإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا بطبعه، لايستطيع أن يحقق ذاته وإنسانيته إلا في إطار مجتمع تسوده المحبة والتضامن والتكافل،وإذا كانت الأخلاق ضرورية للوئام الإجتماعي، وعاملا أساسيا من عوامل السعادة الفردية والجماعية،فإن الدعامة الأساسية لكل أخلاق وعصبها هو الواجب، وإذا كانت أخلاق الواجب التي طرحها كانط هي بديل لأخلاق السعادة والفضيلة التي طرحها سقراط وأرسطو في كتابه **"الأخلاق إلى نيقوماخوس"** فإن الواجب الأخلاقي قد يصطدم أحيانا مع الإكراه الخارجي المتمثل في القانون أو المجتمع أو سلطة الأعراف والتقاليد فيصير ما يجب أخلاقيا فعله لايمكن القبول به قانونيا أو عرفيا، ولأن شرط الواجب هو الحرية، فإن الحرية المطلقة مستحيلة في ظل عالم تحكمه القوانين والعادات والأعراف ومن هنا تصطدم الحرية بالإكراه الخارجي فتصير محدودة، فحرية الإنسان تنتهي عند حرية الأخر، وحينما يحترم الإنسان عن واجب حق الأخر وحريته فإن الغاية حينئذ هي تحقيق السلم والاستقرار وهو ما يضمن تحقيق السعادة.

❖ ما نخلص إليه هو أن:

- ✓ الواجب من جهة قد يكون نداءا داخليا وتعبيرا عن الإرادة الحرة للإنسان وهو ما يجعل منه إلزاما للذات لكن الواجب في غياب القانون قد يصير فعلا أنانيا قد يؤدي إلى الفوضى.
- ✓ الحرية قد تبدوا في البداية باعتبارها حالة يتمكن الإنسان بمقتضاها من القيام بكل ما يريده لكن الحرية ما لم تنصع للقوانين وترتبط بالمسؤولية صارت نوعا من الفوضى.
- ✓ إن السعادة قد ترتبط باللذات الحسية لدى العوام وفي الوهلة الأولى لكن لايمكن أن تتحقق ما لم نتجرد من الميول والرغبات وكل الأشياء الحسية إلى إشباع حاجات الروح والعقل.

المحور الأول والثالث :الواجب والإكراه والمجتمع

تقديم عام للمحور:

يحيل الواجب فلسفيا على رابط يكون الشخص بموجبه ملزما تجاه شخص آخر بأن يفعل أولا يفعل شيئا ما، وهنا يكون الواجب ذو مضمون قانوني،أما الواجب أخلاقيا فهو لا ينجم عن اتفاق بل عن الطبيعة الإنسانية بوصفه كائن قادر على الإختيار و التمييز بين الخير والشر، والواجب هو ما يجب فعله ولا يمكن التنصل منه نهائيا أي ما يلزم به شخص ذاته بناءا على حريته كذات عاقلة وحرة، لكن الأفراد حينما يتصرفون ويسلكون بناء على إلتزامهم الأخلاقي بواجبات يكون مصدرها هو العقل يصطدمون مع الخصوصيات الثقافية والإثنية للمجتمعات التي يعيشون فيها، مما يجعل الواجب العقلي يصدم بالواجب الذي يفرضه المجتمع، ومادام المجتمع هو عبارة عن مجموعة من الأفراد تجمع بينهم مصالح متبادلة كما قال بذلك "لالاند" فإن المجتمع لا تقوم له قائمة إلا من خلال الرابطة الإجتماعية التي ينشئها بين أفراده والتي تتشكل من مجموعة من المعايير والقواعد والعادات الموجهة للسلوك، وهكذا يبدوا الواجب الأخلاقي من جهة استجابة للإرادة الحرة للذات ومن جهة باعتباره ذاتا عاقلة قادرة على الإلتزام ذاتيا بما يصدر وتشرع إليه ملكة العقل الأخلاقي العملي وقد يكون أحيانا الواجب مجرد استجابة شرطية لإلزامات(إكراهات) المجتمع وإكراهاته.

يتحدد **الواجب le devoir** في مجال الأخلاق الحداثية، بما يتوجب على الشخص القيام به، إما بشكل إلزامي إكراهي، نظرا لقهرية العديد من الواجبات بحيث تبدو ضرورة تحتم الخضوع لها، وإما بشكل التزام حر وواع، نظرا لانسجام العديد من الواجبات مع متطلبات العقل الإنساني.

أما الإكراه فهو اسم لفعل أكرهه يكرهه إكراها، أي ألزمه على القيام بفعل، **فالإكراه هو إذن إلزامObligation** وهو الطرف النقيض لمفهوم الإلتزام، **والإلتزامEngagment** هو اسم لفعل إلتزم يلتزم بالأمر التزاما، أي أوجبه على نفسه بطواعية ورضا وقناعة فكرية، دون إكراه من أحد أو ضغط، فالإلتزام إذن يحمل جانبا من حرية الشخص في اختيار أفعاله وتحمل مسؤولية اختياراته بينما الإلزام يحيل على الإكراه وغياب الحرية.

ومن هذه المفارقات التي تنبثق من صميم التحديد الدلالي لمختلف المفاهيم المكونة أو المرتبطة بمفهومي الواجب والإكراه والمجتمع يمكننا صياغة الإشكالية الفلسفية للمحور في **التساؤلات التالية:إذا كان الواجب هو ما يتوجب على الإنسان القيام بفعله فهل يصدر عن الإرادة الحرة والعاقلة للإنسان أم أنه مجرد خضوع للإكراهات الخارجية المتمثلة في القانون وفي سلطة المجتمع؟ بعبارة أخرى هل الواجب هو مجرد استجابة للإكراهات والضوابط الاجتماعية والقانونية والعرفية أم أنه نداء العقل والضمير الأخلاقي النابع من الإرادة الحرة والمستقلة؟ هل الواجب إلزام يقوم على القهر والإكراه أم التزام حر ومستقل للذات؟**

مستوى التحليل إيمانويل كانط / الواجب إلزام ذاتي حر نابع من الإرادة الحرة والمستقلة والعاقلة للشخص، فهو إكراه ذاتي خالص خاضع لسلطة العقل الأخلاقي العملي والإرادة الطيبة

يرى كانط من خلال وجهة نظر نقدية، أن الواجب الأخلاقي لا يمكن أن يصدر عن القوانين المبنية على الإكراه. إذ يعتبر الواجب نابعا بالضرورة من الإرادة المستقلة للذات باعتبارها ذاتا عاقلة و حرة لا تخضع إلا لتشريعات العقل الأخلاقي النابعة من الذات نفسها لا لإكراهات القوانين الخارجية المؤسسة على المصلحة و

المنفعة.وفي هذا الصدد دافع كانط على أن تأسيس **"ميتافيزيقا الأخلاق"** مسألة **" ضرورية لا غنى عنها، لا عن دافع من دوافع التأمل المجرد فحسب يستهدف البحث في مصدر القواعد الأخلاقية الموجودة في عقلنا وجودا قبليا. بل لأن الأخلاق نفسها لا تفتأ تتعرض لألوان من الفساد لا حصر لها ما بقيت مفتقرة إلى ذلك المقياس و المعيار الأعلى الذي لابد منه للحكم عليها حكما صحيحا"** من خلال هذا القول يتبين القصد من تأسيس كانط ل**"ميتافيزيقا الأخلاق"** ألا وهو تلافي أي تعدد في التأويلات التي من المفترض أن تأخذ عليها الأخلاق في بعدها العملي والممارساتي. فالعودة إلى الأخلاق في صيغتها التجريبية و العملية غالبا ما تتخذ أوجها عديدة لا يمكن حصرها، ذلك أنها تستند بالضرورة هنا إلى سياقات مختلفة تجعل الحكم الأخلاقي يختلف من سياق إلى آخر. و إذا كان الترفع عن هذا البعد (التجربة) و كذلك السياق في التجريب سيحيلنا إلى القيم و المبادئ الكلية للأخلاق، التي لا تتعدد فيها، فهو ما يجب حسب كانط أن يؤسس لكل فعل أخلاقي و **بالتالي تكون الأخلاق حسب كانط مبادئ تحكم فعل الإرادة لدى الإنسان، بشكل قبلي و شمولي و كوني، دون اختلاف بين البشر، مادامت هذه الأخلاق أوامر للواجب الأخلاقي العملي الصادر عن العقل، أي أنها صادرة عن الذات نفسها، و ليس من خارجها أي من سلطة الدولة أو المجتمع. لقد رفض كانط أن يكون الواجب الأخلاقي صادرا عن سلطة اجتماعية أو سياسية، أو حتى تيولوجية (لاهوتية)، لأنه عند ذلك ستتخذ الأخلاق صفة القهرية والوصاية الخارجية، و سيكون في ذلك نقض لصفة الحرية لدى الإنسان، و من ثم تكون الأخلاق تؤدي دورا معكوسا ليس هو الدور الذي يجب أن تخدمه. هنا يرى كانط أن الآمر العقلي الذاتي الداخلي عندما يكون منطلق الفعل الأخلاقي يكون أمرا صادرا عن الحرية ذاتها أي أنه واجب حر و هنا يتخذ الإنسان صفة الكمال كغاية و ليس كوسيلة، باعتباره الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يمزج في الآن صفة الحرية و الواجب لكونه الكائن الذي يتميز بالإرادة و العقل.** فشعورنا بالواجب يقول كانط هو شعور بضرورة عقلية، لأن قانون العقلي يتخذ صفة الآمر في سلوكاتنا وأفعالنا ويجعل الإرادة الإنسانية عقلية، فكل ما يصدر عن العقل وتنفذه الإرادة واجب، وأمر مطلق وغير مشروط، يلزمنا بإطاعة الواجب على أنه واجب، دون أي اعتبار أو اهتمام بفعالية اللذة، أو الرغبة أو المنفعة أو السعادة، وهكذا فإن الواجب في نظر كانط أمر قطعي صادر عن العقل العملي بدون شروط، ولا يهدف إلى تحقيق رغبة أو ميل حسي أو منفعة، وفي هذا الصدد يقول في كتابه **"تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"** :**"الأوامر القطعية أو المطلقة، هي الأوامر التي تنظر إلى الأفعال لا من حيث النتائج المنتظرة منها، بل تأخذ الأفعال من حيث هي في ذاتها، إنها أوامر غير مشروطة بأية نتائج أو ميول، بل لها بداهة مباشرة، لدرجة أن الإرادة تعرف أن عليها أن تخضع لهذه الأوامر، وهذه الأوامر ذات صبغة كونية شمولية"** وعلى هذا الأساس يشتق الواجب باعتباره قاعدة كلية وكونية غايتها ليست تحقيق اللذة أو المتعة أو المنفعة أو الخضوع للتجربة بل التأسيس لقاعدة سلوك أخلاقية تعامل الإنسانية في شخص الفرد باعتبارها غاية وليست وسيلة وفي هذا السياق يقول كانط**"إعمل دائما على أن يكون وحي إرادتك قانونا عاما"** ويقول في نفس السياق**" تصرف بطريقة تجعلك تعامل الإنسانية في شخصك مما في الأشخاص الآخرين، كغاية في ذاتها وليس أبدا كمجرد وسيلة"** ويمكننا تعزيز هذا الكلام بمثاليين من الواقع فمثلا لايمكنني المتاجرة في البشر أو استعبادهم لأنهم غاية في ذاتهم وليسوا وسائل، لأنه حينما أستعملهم كوسائل قابلة للبيع والشراء لا أكون حينئذ قد حططت من قيمتهم بل حططت من قدري ومن كرامتي لأن سلوكي وفعلي سيحتذى باعتباره قاعدة عامة وبالتالي فالواجب يمنعني من ذلك لأنني ملتزم أخلاقيا تجاه الإنسانية بأن أعامل كل الناس عن واجب باعتبارهم أشخاص لديهم كرامة، كما لا يمكنني الكذب لأن الواجب يمنعني من ذلك مادام الكذب لديه أضرار على الإنسانية جمعاء.**و منطلق الواجب الأخلاقي عند كانط هو الإرادة الخيرة، فقد يعتبر البعض الشجاعة والإقدام ورباطة الجأش خيرا،لكن ماذا لو اجتمعت كل هذه الفضائل في مجرم ما؟ لاقيمة إذن للفضيلة بدون إرادة خيرة؟، والذي يضفي عليها طابع الخير،هو ذاك الإكراه الذي ستتسم به فعلها، حين يأتي مطابقا للقانون الأخلاقي الذي يشرعه العقل ليتجسد على شكل أوامر قطعية. ويفرق كانط بين الأخلاقية morality**

والقانونية أو الشرعية legality فيقول إن القانونية تعني أن يتصرف المرء وفقا لما يقتضي به القانون أو التشريع، ولكن من الممكن أن يجيء تصرف الفاعل مطابقا للقانون أو الشرع، دون أن يكون للفاعل نفسه أي فضل خلقي أو أية جدارة خلقية، ويضرب كانط مثلا لذلك بالسرقة فيقول إن القانون يأمرنا بالمحافظة على ملكية الآخرين، ومادام المرء لايسرق أولا يعتدي على أملاك الغير، فهو يعمل وفقا لما يقتضي به القانون. ولكن الذي يمتنع عن السرقة قد صدر في امتناعه عن هذا عن بواعث" متباينة: كالخوف من العقاب،أو خشية الله، أو احترام الرأي العام، أو الخوف من تأنيب الضمير أو التعاطف مع الأشخاص المعتدى على أملاكهم....الخ. وفي كل هذه الحالات لا يعد الإمتناع عن السرقة فعلا خلقيا بمعنى الكلمة وأما ذلك الذي يقول إن واجبي يقضي علي بألا أسرق فأنا لن أسرق احتراما للواجب ولمقتضيات العقل العملي الأخلاقي فهذا الذي يتصرف على هذا الأساس هو من يعتبر فاعلا أخلاقيا ويسمى الفعل الذي صدر عنه بالفعل الأخلاقي عن واجب.

نستفيد من هذا أن كانط في تأسيسه لمبحث الأخلاق الديونطولوجية (ميتافيزيقا الأخلاق) أراد أن يسد الطريق بشكل نهائي على الإتجاهات النفعية والوظيفية التي كانت في عصره تعطي للأخلاق وللواجب الأخلاقي بعدا نسبيا و براغماتيا من خلال تركيز هذه الإتجاهات على البعد التجريبي للأخلاق و تغاضيهم عن الأخلاق كمبادئ قبلية تؤطر ملكة الحرية لدى الإنسان، و مما كان يثير خطورة هذا التصور حسب كانط، هو كونه يؤدي إلى إفساد هذه الأخلاق نفسها عوض أن تقوم على توجيه الإنسان إلى ما هو خير في ذاته لا إلى إعلاء المصلحة والرغبات عن الأخلاق ذاتها، فمؤدى هذا التصور في الأخير لن يكون إلا التعارض والتصادم بين الإرادات لدى بني البشر، و من تم العودة إلى حالة الحرب الكلية، لا إلى ما كان يطمح إليه كانط في فلسفته، أي الهدف من مشروع السلم الدائم و نشر قيم الأنوار. لكن إذا كان كانط قد أسس الواجب على الإلزام والخضوع لسلطة العقل المتعال على الرغبات والميولات و الأهواء والغرائز وهو العقل الأخلاقي العملي الصوري خوفا من أن تفرغ الميولات واللذة والأهواء الواجب من دلالته الأخلاقية الخالصة فألا يمكن أن نجد في تاريخ الفلسفة من أسس الواجب على قواعد الأخرى تتناقض ومقتضيات العقل العملي عند كانط؟ **ألا يمكن للمنفعة واللذة والأهواء والرغبات أن تكون قاعدة لكل فعل أخلاقي في تصورات فلسفية أخرى؟**

<u>مناقشة التصور الكانطي</u> / تصور إميل دوركايم الواجب ليس فقط مجرد إلزام بل هو موضوع رغبة وميول من طرف الأفراد تنبني أساس على نتائج الفعل

إن الإنسان هو فرد في جماعة، يتأثر بها ويؤثر فيها، يأخذ عنها قيمها وتصوراتها الأخلاقية.لذلك قد نقول، مع التصورات السوسيولوجية، إن الضمير الأخلاقي الفردي ما هو إلا صدى للضمير الجمعي، وأن المجتمع هو المصدر الوحيد المحدد للواجبات التي على الأفراد القيام بها، حتى لتغدوا تلك الواجبات مجرد عادات تجثم على إرادة الأفراد وتوجه أفعالهم. إن كل خروج عن هذه الواجبات، يواجه بعقوبات شديدة من طرف المجتمع، الذي عليه حماية قيم الجماعة.لذلك يراهن هذا التصور على أهمية الأسرة والمدرسة وغيرهما من مؤسسات المجتمع، لترسيخ الواجبات ضمانا لاستقرار أمن الجماعة وسعادة الأفراد. ولا يمكن للمرء أن ينفي ما للمجتمع من سلطة في تحديد الواجبات وترسيخها،عبر مجموعة من المؤسسات، فإذا كان الواجب مع كانط أمر قطعي، ففي هذا السياق يتفق إميل دوركايم مع كانط بأن الواجب إلزام/أي إكراه، لكن دوركايم يعالج الواجب الأخلاقي من منظور سوسيولوجي يربط فيه الواجب بما هو مرغوب في القيام به، فحسب دوركايم لا يوجد فعل يمكن للإنسان أن يقوم به فقط لكونه واجبا دون الاهتمام بنتائج الفعل وعن ما يحفزه للقيام به، كل واجب أخلاقي هو إلزام عند دركايم لكنه في الوقت نفسه هو استجابة لما هو مرغوب فيه، ففي كتابه **"السوسيولوجيا والفلسفة"** وكتابه **"التربية الأخلاقية"** أكد دوركايم على أن البيئة الاجتماعية، هي الشرط الضروري للحياة الإجتماعية في

جميع أشكالها، فالفرد المعزول عن وسطه الاجتماعي لابد أن يلحقه الفناء، وفي هذا الصدد يقول دوركايم:**"ليس الإنسان كائنا أخلاقيا إلا لأنه يعيش في صلب مجتمعات قائمة، وليس ثمة أخلاق بدون انضباط و لا نفوذ، والنفوذ العقلي الوحيد هو السلطة التي يتقلدها المجتمع في علاقته بأعضائه، إن الأخلاق لاتبدوا لنا أخلاقا، وبالتالي لا يمكننا الإحساس بالواجب، إلا إذا وجدت حولنا أو فوقنا سلطة تقوم بالجزاء، وهذه السلطة هي المجتمع".** فالواجب الأخلاقي في نظر دوركايم هو إذن واجب جمعي، لأنه يفرض نفسه بشكل عام على جميع أفراد المجتمع، وهو إكراهي أو إلزامي لأنه يتضمن صفة الأوامر الآتية من المجتمع، أما سلطته فهي متعالية على الضمائر الفردية، وهي سلطة الضمير الجمعي، ولكن رغم هذا الطابع الإلزامي للواجب الأخلاقي عند دوركايم، والذي مصدره المجتمع، فإن دوركايم لاينفي دور الرغبة في تأسيس الفعل الأخلاقي، فكل واجب أخلاقي هو إلزام ولكنه في الوقت نفسه استجابة لما هو مرغوب فيه، وفي هذا الصدد يقول دوركايم**"إننا لا نستطيع أن نقوم بعمل ما فقط لأنه مطلوب منا القيام به، أو لأننا مأمورون به، من المستحيل نفسيا أن نسعى نحو تحقيق هدف نكون فاترين تجاهه ولا يبدو لنا خيرا وجيدا، ولايحرك حساسيتنا، هكذا يتعين أن تكون الغاية الأخلاقية التي نسعى إليها مرغوبا فيها بجانب كونها إلزاما أخلاقيا، فالصفة الأولى للفعل الأخلاقي هي الإلزام لكن صفته الثانية هي كونه محط رغبة"**، بهذا المعنى يكون دوركايم قد تجاوز كانط بنظريته الصارمة للواجب الأخلاقي المتعالي عن الميولات ورغبات الأفراد، ونبه إلى الخلل في نظرة كانط لهذا الواجب الأخلاقي، **يقول دوركايم في هذا الصدد:"إن الواجب، أي الأمر الأخلاقي الكانطي القطعي، ليس إذن إلا مظهرا مجردا من مظاهر الواقع الأخلاقي، وهذا الواقع الأخلاقي يبين لنا أن هناك تآنيا مستمرا بين مظهرين لايمكن فصل أحدهما عن الآخر، إذن لم يكن هناك أبدا فعل أخلاقي تم القيام به بشكل خالص على أنه واجب، بل يكون من الضروري دوما أن يظهر هذا الفعل على أنه جيد ومستحسن بشكل ما".**

آرثر شوبنهاور/الواجب الأخلاقي استجابة لتعاليم لاهوتية وليس إلى الأخلاق الفلسفية والعقل العملي كما دهب إلى ذلك كانط

بالعودة إلى تاريخ الفلسفة نجد التصور الفلسفي الذي أسسه شوبنهاور وهو من كبار القارئين للفلسفة الكانطية يوجه نقدا لاذعا لكانط حول مفهوم الواجب الأخلاقي ولقوانين العقل العملي التي يصدر عنها وقد طرح شوبنهاور سؤالا على فلسفة كانط الأخلاقية حيث اعترض عليها قائلا:**من يخبرنا ويؤكد لنا أن هناك بالفعل قوانين لابد لنا من أن نخضع لها كل أفعالنا؟بل من يؤكد لنا أن ما لم يحدث في يوم من الأيام لابد من أن يحدث، أو هو بالضرورة ما ينبغي حتما أن يكون؟أليس من واجب عالم الأخلاق أن يفسر معطيات التجربة، بحيث يتناول ماهو كائن أو ما قد كان، محاولا العمل على فهمه حق الفهم، بدلا من الاقتصار على التشريح ووضع الأوامر وصياغة القواعد؟** بل إن كانط حسب شوبنهاور يفترض وجود مجموعة من القوانين والقواعد الأخلاقية الخالصة دون أن يبرر لنا ذلك بما يكفي حسب شوبنهاور، واستخدام كانط "لمفهوم القانون" جعل شوبنهاور يؤكد على أن فحص هذا المفهوم نجده ذو طابع مدني ينشأ نتيجة الاتفاق والتراضي والتنازل بين مختلف الأفراد المكونين لتنظيم بشري معين؟ وحتى إذا عدنا إلى الأصول التاريخية لظهور مفهوم "القانون" و"الواجب" و"الإلزام" بغية الوصول إلى معرفة المصادر الدينية التي انحدرت منها، يؤكد شوبنهاور سنجدها ذات أصول "تيولوجية /لاهوتية" في تشريع موسى الوارد في سفر "التثنية"، ومعناه أنه ليس هناك واجب بالمعنى الفلسفي والأخلاقي، بل هناك وصايا نزلت لأول مرة في تاريخ العهد القديم على موسى،**وتبعا لذلك فإن مفهوم الواجب الأخلاقي يرتد في نهاية المطاف إلى الأخلاق اللاهوتية، مما يدل على أنه مفهوم غريب على الأخلاق الفلسفية**، وحتى لو سلمنا مع كانط بأن الواجب مفهوم أخلاقي صرف، لأن القول بوجوب الخضوع للقانون"احتراما للقانون" هو قول غير معقول، لأن العقل يلزمنا دائما بالبحث عن الحيثيات التي تبرر الخضوع للقانون الذي أمرنا بفعل ما.وما أسقط كانط حسب

شوبنهاور في صورية الأوامر الأخلاقية التي يجب أن تتأسس على التجربة حسبه هو إيمانه المطلق بكون العقل هو الماهية الجوهرية الباطنية للإنسان، في حين أن الطبيعة الإنسانية التي حددها كانط في العقل ليست سوى مجرد شيء ثانوي يرتبط بالظواهر ولا يستطيع أن يرقى بنا إلى إدراك الأشياء في ذاتها، بينما نواة وماهية الكائن البشري هي الإرادة لا العقل والإرادة هي تعبير عن اندفاع من الميول والرغبة وبالتالي فما يحدد الواجبات الأخلاقية هو ميولات الناس ورغباتهم و ما يريدونه.

نيقولاي هارتمان/الواجب الأخلاقي الكانطي قام على مغالطات منطقية ومصدر الفعل الأخلاقي هو الوجدان والميول

انتقد نيقولاي هارتمان تصور إيمانويل كانط للواجب الأخلاقي لأنه جعل مصدره ذاتيا صرفا، بحجة أنه لا مفر لنا من الاختيار بين أمرين، إما أن نعتبر الواجب الأخلاقي صادر عن الطبيعة/الغريزة أو الأشياء/المنفعة أو العالم الخارجي/المجتمع والقانون والأعراف، إما القول بأن مصدره هو العقل الأخلاقي العملي أو الذات/الإرادة أو العالم الباطني/ الإرادة الخيرة. ويرفض كانط حسب هارتمان القول بالمصدر الأول للفعل الأخلاقي لأن ذلك سيجعله تجريبيا محضا، وسيصبح مبدأه نسبي مفتقر إلى الكلية والضرورة والعمومية، وإذا قلنا بالمصادر الثانية للفعل الأخلاقي، أي، لو أرجعنا مصدر الواجب الأخلاقي إلى العقل فإننا سنكون حينئذ أمام مبدأ عام وكلي وضروري يتعالى عن كل تجربة ومن هنا يطرح نيقولاي هارتمان السؤال التالي: ألا يمكن أن يكون للقانون الأخلاقي مصدر آخر غير الطبيعة أو العقل؟**وهكذا يخلص هارتمان إلى أن أساس الواجب الأخلاقي هو الإعتبارات الوجدانية التي تتصارع في داخل الذات وتحدد خياراتها أما الصورة التي تطبع الواجب الكانطي فهي صورية مجردة كما وصف هارتمان الواجب الأخلاقي الكانطي بأنه يقوم على مغالطات منطقية حينما خص كانط العقل الأخلاقي العملي بالصورية والعقل النظري بكونه ماديا تجريبيا، وهكذا فأفعال الإنسان ليست أفعال عرفانية صوفية وهو ما يطغى على الواجب الأخلاقي بل هي أفعال وجدانية.**

التركيب

ما نخلص إليه هو أنه لا وجود للواجب في غياب الإكراه، فالواجب في الأصل هو إلزام وأمر يجب القيام به، وهذا الإلزام لاينطلق من فراغ بل لابد من قواعد تؤسسه، والقاعدة التي اقترحها كانط هي العقل العملي المتعالي عن سلطة الأهواء والرغبات والميول، لأن هذه العناصر إذا ارتبط الواجب بها من شأنها حسب كنط أن تفرغه من كل دلالة أخلاقية وتسقط الذات في أنانية قاتلة، لكن هل يمكن القول أن الواجبات الأخلاقية تأتى لغاية في ذاتها دون استحضار الغاية من الفعل، فالإنسان مادام ينمو وينشأ داخل مجتمع لديه سلطة عليه يمارسها من خلال معاييره الإجتماعية، فالمجتمع هو من يحتضننا حينما نأت إلى هذا العالم وهو من يتكفل في البداية بنا حينما يقذف بنا إليه بتحديد الخير والشر، الممنوع والمرغوب، وبالتالي فإننا لانقوم إلا بما تعلمنا إياه من طرف المجتمع وما كرسه فينا، لكن هذا لايعني أننا لانملك حرية في اختيار أفعالنا فأحيانا نعيد النظر فيها لكن متأخرين وفي سن متقدمة حينما نكتسب وعيا بالأسس الأخلاقية لأفعالنا فنعيد النظر فيها ويكون ذلك إيذانا منا بمواجهة المجتمع، فحقوق الإنسان مثلا الكونية أحيانا تجد لها أو يجد المعتقدين بها رفضا أو تضاربا يجعلهم متناقضين مع ما يسمح به المجتمع ويريده، لذلك فإن الواجب الأخلاقي لديه قيمته الفلسفة والعملية لأنه يخلص الإنسان من أخلاق الوصاية والرقابة والمنفعة والميول، لكن أن تكون كل أفعالنا هي استجابة لنداء داخلي قد يؤدي إلى نوع من المثالية اللاهوتية التي تسعى لجعلنا ملائكة وليس بشرا لديهم رغبات وغرائز واندفاعات وميولات وهو ما جعل نتشه يرى أن الفعل الأخلاقي يجب أن يتأسس على إرادة القوة.

للمزيد من الدروس الفلسفية زر الموقع الإلكتروني الخاص بالمادة:
www.agoraphilo.blogspot.com

المحور الثاني:الوعي الأخلاقي

تقديم عام للمحور:

إذا كان الحد الفاصل بين الطبيعة والثقافة أي بين الإنسانية والحيوانية هو كون الإنسان يتميز بالإضافة إلى العقل بنحو أفعاله نحوا أخلاقيا، وما يجعل الإنسان كائنا أخلاقيا هو قدرته على الوعي بأفعاله واختيارها مسبقا مما يعني أن سلوكات الإنسان الأخلاقية نابعة من وعي مسبق بأخلاقية الأفعال أو لا أخلاقيتها، وفي هذا السياق تطرح إشكالية الوعي الأخلاقي ومصادره، وبالعودة إلى معجم لالاند يمكننا تعريف الوعي بكونه حدس الفكر لحالاته لكن في مجال الأخلاق يحيل مفهوم الوعي الأخلاقي،على قدرة الفكر على إصدار أحكام معيارية على الأفعال الإنسانية، محددا بذلك معايير الإختيار بين الأفعال،ومميزا فيما بينها بين الخير والشر،بين الفضيلة والرذيلة.إنه ذلك الضمير الأخلاقي الذي نشعر بقوته لحظة الفعل والاختيار. **وفي هذا السياق نتساءل:ما مصدر الوعي الأخلاقي بالواجب؟هل مصدره الفطرة والطبيعة الإنسانية أم الثقافة والمجتمع؟**

جان جاك روسو/ الوعي الأخلاقي مصدره الغريزة والطبيعة الإنسانية الخيرة

بالعودة إلى جان جاك روسو: نجده في كتابه **"إميل أو في التربية "** يدافع على أن أصل الوعي الأخلاقي، هو الفطرة أو الغريزية، فبفضلهما يتمكن الإنسان من تكوين مجموعة من الأحاسيس المشتركة، تجعله قادرا على التمييز بين الخير والشر، وذلك بيّن في الطبيعة الإنسانية التي تتميز حسب روسو بالخير والسلام، أما الشر فهو من الأمور المكتسبة من الآخرين، وبالتالي فالتربية لديها دور أساسي في تعليمه سبيل الخير والأخلاق، وفي هذا السياق يقول روسو في كتابه:**'إميل أو في التربية':"أيها الوعي ! أنت الغريزة الإلهية والخالدة، وذات الصوت السماوي،والمرشدة المضمونة، لإنسان جاهل ومحدود النظر، لكنه إنسان ذكي وحر، أيها الوعي، أنت الغريزة المعصومة في تمييزها بين الخير والشر، والتي تجعل الإنسان شبيها بإله..."** وهكذا فإن الوعي الأخلاقي حسب روسو فطري في الإنسان، فكل واحد منا يحس في أعماق نفسه البشرية، أن هناك مبدأ فطري للعدالة والفضيلة، يتمثل في مجمل الأحاسيس التي تشكل الوجود الإنساني، هذه الأحاسيس هي التي تمكن الإنسان كذات من الحكم على أفعاله وأفعال الآخرين، ووصفها بالخيرة أو الشرير يلخصها روسو في القول التالي:**"حب الذات، والخوف من الألم والموت والرغبة في العيش السعيد"** كل هذه الأحاسيس أو الرغبات الفطرية في الإنسان هي التي تحدد النوع البشري في نظر روسو وتميزه عن باقي الكائنات الأخرى، وهي التي تجعل الإنسان اجتماعيا بطبعه، دائم التطلع للآخر من أجل تحقيق رغباته على الوجه الأكمل، على خلاف الحيوان المشدود للغرائز البيولوجية، لذا يقول روسو أن الإنسان يولد وهو جاهل لمعنى الخير، فليس لدى الإنسان معرفة فطرية بالخير، لكن بمجرد إدراكه له بواسطة العقل، حتى يلزمه وعيه الأخلاقي على محبته"، وما نخلص إليه من خلال تحليلنا لموقف روسو هو أن أساس الوعي الأخلاقي، هو الفطرة L'inné ، وهي التي تمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر، بمجرد ما أن تتم معرفته بالعقل.**لكن ما قيمة هذا التصور وما هي حدوده على ضوء تصورات فلسفية أخرى من داخل الفلسفة الأخلاقية؟ وهل يمكن القبول بالفطرة والغريزة باعتبارها هي الأساس الوحيد للوعي الأخلاقي؟**

تعميق التحليل /ادم سميث التعاطف هو أساس الوعي الأخلاقي

بالعودة إلى تاريخ الفلسفة الأخلاقية والسياسية نجد عالم الإقتصاد الإنجليزي آدم سميت قد حاول الكشف عن طبيعة الإنسان وميوله الأساسية، خصصا تلك التي تتعلق بالأخلاق، فوجد أن التعاطف La Sympathie هو العنصر النهائي الذي تعود إليه كل العواطف الأخلاقية، لقد أقر بأن الطبيعة رتبت عواطف الإستحسان عندنا بحيث جعلتها تشمل الفرد والجماعة معا، لكن هذه العواطف لاتنبع أساسا من أي إدراك للمنفعة بل من تعاطفنا مع

مشاعر الآخرين، حين نتخيل أنفسنا في نفس مواقفهم، وشعورنا بالتوافق في الشعور مع إنسان آخر هو الباعث على السرور وهو أساس الوعي الأخلاقي وأساس الإستحسان، فالتعاطف إذن، في نظر سميت،مصدر وعينا الأخلاقي بالإستحسان أو الإستهجان، إذ به نفهم دوافع الفعل فنقرها أو نرفضها، وهذا الاستحسان أو الاستهجان يسير أخلاقيا، إذا جعلنا التعاطف محايدا نزيها بالنسبة إلى أفعال الآخرين وأفعالنا نحن.

النقد الجذري /دوركايم المجتمع هو مصدر الوعي الاخلاقي

في نفس السياق سيناقش إميل دوركايم أساس الوعي الأخلاقي في كتابه **"التربية الأخلاقية"**وسيدافع على أن أساس الوعي الأخلاقي اجتماعي، فالمجتمع سابق على الفرد ومتعال عليه وهو أساس كل القيم الأخلاقية، فالوعي الأخلاقي الذي يسميه بالضمير الأخلاقي، هو حصيلة الضغوط الإجتماعية على الفرد:التربية في الأسرة، وفي المدرسة، والضغط الرسمي الذي تمارسه المؤسسات والنظم الإجتماعية، وأيضا الضغط الذي يصدر عن الأعراف والتقاليد، وكلها قوى تتضافر لتشكل ضمير الفرد ووعيه بالأخلاق أي بالمسموح به من داخل الجماعة التي ينتمي إليها والممنوع من طرفها، وما الوعي الأخلاقي حسب دوركايم سوى انعكاس للضمير الجمعي الذي ولد فيه الفرد وبه نشأ وتكوّن، يقول دوركايم في هذا الصدد:**"حين يتكلم الضمير، فالمجتمع كله يتكلم فينا...الضمير الجمعي هو الذي يفكر ويشعر ويريد، وإن كان لايستطيع أن يريد أو يشعر أو يميل إلا بواسطة الضمائر الفردية"** فالضمير الأخلاقي إذن، أي القيم الإجتماعية السابقة على وجود الفرد والصادرة عن المجتمع هي أساس الوعي الأخلاقي وأساس الأوامر والنواهي وعن طريقها يحكم الإنسان على الخير والشر.

التركيب:

يتبين من خلال هذه التصورات المختلفة في أساسها النظري للوعي الأخلاقي على أن إشكالية الوعي الأخلاقي هي إشكالية للدرس الفلسفي والعلوم الإنسانية، لكن مقاربتها أحيانا تكون إيديولوجية، فمثلا دفاع جان جاك روسو على الطبيعة الخيرة للإنسان أي الغريزة باعتبارها أساس الوعي الأخلاقي هي مسلمة نظرية الغاية منها هي تأسيس روسو لتصوره حول حالة الثقافة التي كانت مصدر للشرور والآلام، بينما دفاع سميث عن التعاطف هو دفاع في الأصل عن تصور لاهوتي يعود بجذوره إلى المسيحية التي كانت تؤكد على المحبة والتعاطف باعتبارهما أساس الخير والتضامن والتعاون بين المجتمع.

في ذات السياق يوجه السوسيولوجي إميل دوركايم نقدا جذريا لكل هذه التصورات مدافعا عن المجتمع باعتباره أساسا للقيم والمعايير الأخلاقية أي منبعا للوعي الأخلاقي، وفي دفاعه هذا كان دوركايم وظيفيا ومن المعروف أن إميل دوركايم كان يرى بأن وظيفة علم الاجتماع إصلاحية لذلك كان يحاول تبرير سلطة المجتمع على أفراده مخافة من الثورة أو الحركات الإجتماعية التي تخلق أحيانا خللا في النسق الإجتماعي، والقول بأن أساس الوعي الأخلاقي هو المجتمع أو الغريزة هو نفي للحرية وللإرادة العاقلة في الإنسان وكأن الإنسان مجرد آلة مبرمجة سلفا لكي تتصرف وتسلك في أفعالها وفق ما تمليه سلطة المجتمع أو سلطة الغريزة، بل الإنسان كائن حر ويمكنه حينما يتحرر من الوصاية التي يفرضها المجتمع عليه وتصبح له الجرأة على استخدام عقله الخاص كما دعا إلى ذلك كانط أن يعيد النظر في كل المعايير الأخلاقية مؤسسا لذاته أفعالا أخلاقية تكون كونية. .

المفهوم الثاني ضمن مجزوءة الأخلاق

الحرية La liberté

تقديم عام للمفهوم:

تعتبر الحرية أساس كل القيم الأخلاقية، فبدونها لايمكن تصور باقي القيم الأخرى، إلا أن تحديد مفهوم هذا المفهوم يثير الكثير من الصعوبات نظرا لإرتباطه بجوانب مختلفة، فإذا كانت الحرية متعارضة مع الحتمية بشكل مطلق فإن ذلك سيقودنا إلى الصدفة والعفوية، أما إذا كانت الحرية خاضعة لقانون ما فهذا سيضع مسألة الإرادة موقع تساؤل فلسفي. فالحرية هي غياب للإكراه لكنها في نفس الوقت تعني السلوك والتصرف والخضوع للقواعد والقيم التي يتم التواضع عليها من طرف أفراد المجتمع، ولأن الإنسان يولد حرا فإن دور القانون هو أن يضمن هذه الحرية، ومن هنا يبرز الطابع الإشكالي الذي يطبع مفهوم الحرية فهي تارة غياب للقواعد لكنها تحيل كذلك على المسؤولية، مسؤولية تحمل أعباء الفعل ونتائجه.

✓ **بالعودة إلى المعجم الفلسفي لالاند نجد مفهوم الحرية متعدد المعاني بحيث تعني:**

معنى عام	معنى سياسي واجتماعي	معنى نفسي وأخلاقي
حالة الكائن الذي لايعاني إكراها، والذي يتصرف طبقا لمشيئته ولطبيعته	غياب الإكراه الاجتماعي المفروض على الفرد، فالفرد حر في أن يفعل كل ما لا يمنعه القانون، وحر في أن يرفض القيام بكل ما لا يأمره به.	حالة كائن، الفاعل خيرا أو شرا على حد سواء،الذي يجزم أمره بعد روية وهو يعلم الأمر حق العلم، والفاعل الذي يعرف ما يريد، ولماذا يريده، والذي لا يتصرف إلا وفق مشيئته

✓ ما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا التحديد الدلالي للمفهوم فلسفيا هو أن الحرية تبدو تارة مطلقة لكنها في نفس الآن مرتبطة بالوعي بالحتميات والإكراهات والضرورة.

✓ تبدو الحرية أحيانا تعبيرا على إرادتنا الحرة والعاقلة،و تارة تعبيرا عن خضوعنا لإلزامات خارجة عن إرادتنا.

ويمكن في الأخير أن نستخلص أن الحرية هي فعل ما يريده الإنسان وفي المقابل فعل ما يسمح به القانون.

إذن على ضوء هذه الإشكالات يمكننا صياغة الإشكالات التي سنعالجها في المحاور الثلاثة التي تقارب مفهوم الحرية.

✓ هل تتعارض الحرية مع الحتمية؟ بمعنى هل هناك حرية مطلقة غير مشروطة أم أن الوعي بالحتمية هو ما يمثل أساس الحرية؟

✓ هل كل أفعالنا هي نتاج لإرادتنا أم أننا ملزمون بها؟ بمعنى هل نكون أحرارا بفضل إرادتنا أم حسب قواعد وقوانين خارجة عنا؟

❖ **المحاور التي سنعالج من خلالها هذه الاشكالات هي**

- ✓ **الحرية والحتمية**
- ✓ **حرية الإرادة**
- ✓ **الحرية والقانون**

مصطفى الزاهيد

المحور الأول :الحرية والحتمية

تقديم عام للمحور:

يقول الفرد أنا حر و يعني أنه حر حيث يريد الحرية، و يكفي التعبير، عن إرادته ليكون حرا بالفعل، لكن من حين لآخر يدرك الإنسان بأن مطلب الحرية بوصفها فعل ما يريد، ليس مطلبا ممكن التحقق دائما، و كونها كذلك هو ما يمنحها قيمة، لأننا نعي العوائق التي تخضع لها إرادتنا إلى الفعالية و المواجهة و إثبات الذات، فكل واحد يعيش تجربة الحرية في علاقة دائمة مع العبودية و الحتمية إما كآنعتاق أو خضوع، إذا تعلمت القراءة و الكتابة ازدادت قدرتي على التعامل مع الغير، و إذا مرضت و لم أستطع أداء ثمن الدواء نقصت حريتي، إذا صوّتت على الشخص الذي اقتنعت به فأنا حر، و إذا أجبرت على التصويت بنعم فقدت حريتي إلى الحد الذي تجد فيه النفس نفسها لا تفكر في الحرية إلا و يلوح أمامها مفهوم الحتمية باعتبار الحرية و الحتمية بمثابة مفهومان لا يمكن استحضار أحدهما دون استحضار الآخر ، **فهل الحرية تعني الإنعتاق الكلي من الحتمية أم أنها تعني الخضوع المطلق لها ؟ هل تتعارض الحرية مع الحتمية أم أن الوعي بالحتمية هو أساس الحرية؟بعبارة أخرى كيف نفهم هذا الإرتباط الوطيد بين الحرية و الحتمية ؟ هل الحرية تكمن في التعارض مع الحتمية أم أنه لا حرية بدون حتمية يتوجب التعامل معها و أخدها بعين الاعتبار ؟**

مستوى التحليل / باروخ اسبينوزا الحرية مجرد وهم، والإنسان خاضع لحتميات ميتافيزيقية يجهل أسبابها

الحرية عند الفيلسوف الهولندي باروخ اسبينوزا مجرد وهم، لأن الإنسان يظل خاضعا لضرورات و محكوما بعوامل لا متناهية في جوانبها الميتافيزيقية، الطبيعية، الإجتماعية، النفسية و البيولوجية، فالحرية أو لنقل الشعور بالحرية مجرد إحساس خاطئ، هذا الخطأ ينشأ أصلا بسبب الجهل ما دمنا نحن نجهل العلل التي تدفع و توجه أفعالنا، يظن الطفل الخائف أنه حر في أن يهرب، ويظن السكران انه يصدر عن حرية تامة، فإذا ما تاب إلى رشده عرف خطأه. مضيفا أنه لو كان الحجر يفكر، لاعتقد بدوره أنه إنما يسقط إلى الأرض بإرادة حرة، فالإنسان كالحجر يسقط، ولكنه لا يدري العلة الحقيقية و راء سقوطه رغم أنه يعرف أنه يسقط، وبذلك تكون الحرية الإنسانية خاضعة لمنطق الأسباب والمسببات وهذا هو منطق الحتمية.هكذا تكون كل أفعالنا في نظر اسبينوزا خاضعة لمنطق الحتمية، أي لنفس المنطق الذي تخضع له سائر الموجودات الطبيعية الأخرى، إنه منطق الأسباب و المسببات، يقول اسبينوزا :**" الحرية الإنسانية التي يتفاخر الجميع بامتلاكها، و التي تتلخص في كون البشر لديهم و عي بشهواتهم، إلا أنهم يجهلون الأسباب التي تتحكم فيهم..."**.

مستوى المناقشة: موقف ابن رشد: الفعل الإنساني هو نتاج الإرادة العاقلة القادرة على تحمل مسؤولية أفعالها

عرف الفكر الإسلامي جدلا واسعا بين أنصار الاختيار و أنصار الجبر، فالجبريون و على رأسهم المرجئة، اعتقدوا أن الإنسان مجبر على أفعاله كلها، ما دام أن الله قد كتبها عليه ، أما المعتزلة فاعتبروا الإنسان مخيرا في أفعاله، مادام أن الله وهبه ملكة العقل التي يمكن بفضلها أن يقي نفسه شر ارتكاب جرائم و أخطاء قد لا يحمد عقبها، ضدا على هذه الميولات الأحادية، اعتبر ابن رشد أن الإنسان ليس حرا بالإطلاق و لا مخيرا بالإطلاق، و إنما هو واقع بين حدي الجبر و التخيير، و يرجع ذلك إلى أن الفعل الإنساني هو نتاج تضافر الإرادة الإلهية و الإرادة الإنسانية معا، على أن ذلك، لا يعني وجود تعارض و لا حتى تفاضل بينهما، لأن حصول الفعل، يتم بموجب توازن تام بينهما . يقول ابن رشد : **"ولما كانت الأسباب التي تتم من خارج ، تجري على نظام محدود وترتيب منضود، لا يخل في ذلك ، بحسب ما قدرها بارئها، كانت إرادتنا وأفعالنا لا تتمك و لا توجد بالجملة ، إلا**

بموافقة الأسباب من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود". على هذا الأساس عمل ابن رشد على إعطاء قيمة للإنسان، من خلال عدم جعل إرادته سلبية أو منفية ، ذلك أن امتلاكه لقوى، يفضل بها سائر الكائنات الأخرى ، قد أكسبه القدرة على القيام بأفعاله أو رفضها، وذلك بتقديره للنتائج الإيجابية أو السلبية التي يمكن أن تتمخض عنها. و هكذا يكون ابن رشد قد حافظ على ذلك التوازن القائم بين الإيمان و العقل الذي يعتبر أساسا من أسس فلسفته.

موقف جون بول سارتر/الإنسان حر حرية مطلقة ومسؤول على أفعاله لأن وجوده سابق على ماهيته

ينظر سارتر في كتابه الأساس **"الوجود والعدم"** وكتابه **"الوجودية نزعة إنسانية"** للوجود الإنساني باعتباره **فعلا acte** وليس **حالة état** لأن الوجود في صميمه عند سارتر هو انتقال من الإمكانية إلى الواقعية وهو ما يعني بحرية الإرادة الإنسانية عند سارتر، فالوجود الطبيعي Dasien الممنوح لنا قبل أي مجهود شخصي لا يحيل إلى واقعة تجريبية بل هو وجود لا ينفصل في ماهيته عن فعل الحرية الذي يقوم به الإنسان ويعبر عنه من خلال فعل الإختيار، فأنا من أختار نفسي وأحدد مصيري و أخلق ذاتي، لأن الوجود عند سارتر متماه مع الإختيار، **فالوجود في العمق ليس إلا فعل اختيار يقدم عليه الشخص، فإذا كان ديكارت يقول "بأنا أفكر ،فأنا إذن موجود" بينما في الوجودية يصبح الكوجيطو الوجودي هو "أنا أختار، أنا موجود"الإنسان عند سارتر حر حرية مطلقة مادام يرفض تقبل تأثيرات التجربة تقبلا تلقائيا بل يتعالى على التجربة بواسطة فعل الحرية الذي يمكنه من اختيار ما يريد أن يكون عليه،** فالحرية عند سارتر ليست معطاة بشكل قبلي وتلقائي بل الإنسان هو من يساهم في تحقيقها وخلقها، فالإنسان لا يوجد حسب سارتر إلا إذا اختار نفسه بحرية عاملا على خلق ذاته، فالإنسان عند سارتر هو قدرة على الفعل، لكن الإنسان عند سارتر لا يمكنه أن يقيم في صورة واحدة من صور الوجود التي يختارها وهذا ما يرفضه سارتر بقوله "من الخطأ أن يعتقد الإنسان أنه لكي يوجد يكفي أن يختار ما يريد مرة واحدة، معتقدا أنه سيختار صورة نهائية لا تقبل المراجعة بل ينبغي أن نتذكر على أن الإنسان يواصل سلسلة اختياراته دون أن يتحجر في صورة ثابتة مطلقة، ومعنى هذا أنه لكي يوجد المرء حقا فلا بد له من أن يعمل باستمرار على تمييز الممكنات الحقيقية التي ينطوي عليها وجوده، وذلك بملاحظة "الموجود الجديد الذي ينبثق من سلسلة أفعاله السابقة، **فالإنسان عند سارتر يتعالى على كل جبرية معينة، إنه خاضع فقط لحرية فعله واختياره، فالإنسان عند سارتر قادر على اختيار شخصيته وماهيته لأنه الكائن الوحيد الذي ينحصر وجوده في حريته** أما باقي الموجودات فإنها خاضعة لجبرية صارمة بمقتضاها تسير أفعالها، ويؤكد سارتر ذلك في كتابه "الوجود والعدم" بقوله"إنه ليس في حياتنا عوارض أو ظروف خاصة، فأي حدث جمعي يقع في حياتنا لا يمكن اعتباره حدثا مفاجئا قد صدر من الخارج، ثم تلبس بنا مجرد تلبس:**"إن الحرب التي جندت لها هي حربي أنا فهي صورتي ومثالي، وهي الحرب التي أستحقها، وهذا ما عبر عنه جيل رومان JULES ROMAINE بقوله" ليس في الحرب ضحايا بريئة" فأنا إذن مسؤول عن تلك الحرب، لأنني ما دمت لم أتخلف عنها فكأنني أردتها، وتبعا لذلك علي تحمل مسؤوليتي تجاه الخيارات التي أقدم عليها وهو ما يؤكده سارتر بقوله "إنني مسؤول عن كل شيء، ومسؤوليتي تمتد حتى على تلك الحرب التي اشتركت فيها، كأنني أنا الذي أعلنتها"** ما يمكن الخلوص إليه بوضوح مع سارتر هو كون الشخص حر حرية مطلقة لكنه مسؤول في نفس الآن عن أفعاله واختياراته لأنه هو الوحيد الذي اختارها بمحض إرادته وهو ما يوضحه سارتر في **"الوجودية نزعة إنسانية"** بصريح القول:**" وهكذا فإننا لا نجد خلفنا ولا أمامنا في الميدان الإنساني قيما ولا تبريرات أو أعذارا. نوجد وحدنا من دون أعذار. وهذا ما أعبر عنه بالقول"الإنسان محكوم عليه بالحرية" محكوم عليه لأنه ليس هو من خلق نفسه، في حين أنه مع ذلك يكون حرا، لأنه بمجرد ما يلقى به في العالم يكون مسؤولا عن كل ما يفعل. ولا يقر الوجودي بسلطان الإنفعال. إنه لن**

يتصور أبدا انفعالا جميلا قد أصبح سيلا جارفا يؤدي حتما بالإنسان إلى أفعال معينة فيكون ذلك بمثابة العذر. إنه يعتبر الإنسان مسؤولا عن انفعاله".

موريس ميرلوبونتي/الإنسان ليس حرا وليس مجبرا إنه كائن معقد لديه القدرة على التجاوز المستمر للعوائق التي تعترضه

مع الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي، فالإنسان يتأرجح بين الضرورة و الحرية، لا يمكن أن نقول بأنه حر كل الحرية، ولا يمكن أن نقول بأنه خاضع كل الخضوع، و هذا يرجع بالضرورة إلى قدرته على الحرية و على العمل على تغيير و جوده و رسم ملامح مستقبله رغم أنه يولد و يعيش و يجد نفسه داخل ظروف ليست من اختياره، و هو في هذا التصور يعمل على توجيه النقد لتصورين سادا في الفلسفات التي عاصرها،خاصة تلك الفلسفات التي حاولت تجزيء الإنسان و تشييئه وبالضبط فلسفة جون بول سارتر التي نظرت للإنسان باعتباره حر حرية مطلقة.

في هذا السياق أكد الفيلسوف الفرنسي "ميرلوبونتي" أن الوضعيات التي يتحرك فيها الإنسان و التي تتقاطع فيها أزمنة ووقائع عدة، تجعل حريته حرية مقيدة و محكومة بضرورات قد يعيها و قد لا يعيها، و هي في الحقيقة لا تنفي حريته، بل على العكس، تؤكد مدى التزامه بالقوانين التي تنظم معيشه مع الآخرين، ذلك أن خضوع الإنسان لضرورات الماضي و التاريخ و المجتمع و القانون، لا يلغي إطلاقا كونه حرا، ما دام أن الحرية، ليست كما ذهب إلى ذلك سارتر مرادفا لمعنى الإطلاقية و الكمال، و إنما هي واجب و مسئولية . يقول ميرلوبونتي:**" إن كل تفسير لتصرفي يعتمد على عوامل مثل ، ماضي و طباعي ووسطي الإجتماعي ، و يبقى تفسيرا صحيحا شرط عدم اعتبار هذه العوامل مضافة بعضها البعض، بل لا بد من اعتبارها لحظات من وجودي الكلي الذي بإمكاني تحديد مساراته في اتجاهات مختلفة ".**

مستوى التركيب

إن الحرية الإنسانية تنطلق دائما من وضعية محددة لتمارس فاعليتها في التغيير و التعديل، فهي تظل باعتبارها حلقة وسطى بين الحرية المطلقة و الضرورة المطلقة، ما دامت تفعل و تتحرك في إطار العلاقات التي تؤطر الوضع البشري و تسيجه و تمنحه القيمة و المعنى، لقد تغير مفهوم الحرية على مر التاريخ حيث أنه اكتسى معان متعددة و ارتبط بمحددات و مقاييس مختلفة، حيث أنه قد نظر إليه في علاقة الإنسان بالطبيعة أو الإله أو العلم، و لكن السؤال في حد ذاته عن الحرية يخفي في ثناياه رغبة في الحصول عليها و خوفا من القيود التي يمكن أن تحد من قدرات الإنسان بدونها .فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يطالب بالحرية لأنه الوحيد الذي يعي بوجود الحتميات أما الحيوان فلا يطالب بذلك لأنه لايعي ما يخضع له من حتميات وبالتالي فهو في غنى تام عن التفكير في الحرية.

المحور الثاني :حرية الإرادة

تقديم عام للمحور:

تعتبر الفلسفة أن الإنسان الحر هو الذي ليس عبدا ولا سجينا، والذي يفعل ما يشاء وليس ما يريده غيره، وتشير إلى حالة الكائن الذي لا يعاني إكراها و الذي يتصرف وفقا لمشيئته وطبيعته. الحرية السياسية تتمثل في غياب الإكراه الإجتماعي على الفرد، حيث يكون المرء حرا في أن يفعل كل ما لا يمنعه القانون، وحرا في أن يرفض كل ما لا يأمره بفعله، مثل حرية التفكير والتعبير والنشر، هكذا يمكن القول، من خلال هذا التعريف بأن الحرية هي حرية الإرادة في فعل ما يحلو لها دون إكراه أو موانع خارجية، إنها تلك القدرة على التدبير والاختيار، بالرغم من كثرة المواقف و التصورات التي نظرت إلى الإنسان باعتباره كائنا خاضعا لضرورات وحتميات عديدة، ومن ثمة، فهو ليس حرا بشكل حقيقي وفعلي، لكن فلاسفة آخرين قد أكدوا على العكس من ذلك، بحيث إن خضوع الإنسان لتلك الضرورات، لا يلغي إطلاقا كونه حرا، مادام أن له إرادة تمنحه القدرة الكافية على الخضوع أو عدم الخضوع لما يفرض و يملى عليه، مما يعني، أن الإنسان هو من يصنع حريته، فهو الذي ينبغي أن يحددها و يرسم معالمها ، تبعا لمجموع العلاقات التي تنظم معيشه مع الآخرين، **فعلى أي أساس تقوم الحرية إذن، هل على رغبات الإرادة أم على الضرورة ؟ و هل الحرية إرادة قيمية و أخلاقية أم أنها تجسيد لرغبات و ميول شخصية ؟ هل الإرادة ستكون حرة حرية مطلقة فيما تفعل؟هل الحرية ممارسة للإرادة و قدرة على الإختيار؟ هل حريتها ستكون مطلقة أم محدودة ؟ هل أفعالنا نتاج لإرادتنا أم أننا ملزمون ؟**

إيمانويل كانط/الإرادة يوجهها العقل الأخلاقي العملي والواجب الأخلاقي

تحاول الفلسفة الأخلاقية الكانطية تمثل الإرادة في بعدها الأخلاقي باعتبار الإرادة قدرة على التحكم في الذات و السيطرة على النفس و الإستقلال عن كل قوة خارجية، فإن هذا يعني، أن الكائن الإنساني حر في اختياراته، ما دامت إرادته الخاصة تمنحه القوة الكافية لقبول أمر أو رفضه، لكن تمتعه بهذه الميزة لا يعني أنه ينبغي أن يستغل إرادته في رفض الواجبات الأخلاقية التي تعتبر همزة الوصل بينه و بين الآخرين من جهة، و بينه و بين المجتمع من جهة أخرى، بينه و بين المجتمع الكوني، لأن من شأن ذلك أن يخلق شططا و فوضى على مستوى العلاقات القائمة بين الأفراد و المجتمع، لذا فإن الإرادة ينبغي أن تسخر في توجيه كل إنسان على حدا لأفعاله على النحو الذي يرضي الضمير الخاص و الجمعي على حد سواء، بمعنى أن الإرادة ينبغي أن تكون حاكمة و كابحة تمنع الفعل أو السلوك المضر من الإنتشار بين الناس، ينضاف إلى ذلك، أن تمتع الإنسان بهذه الملكة سيوفر له لا محالة توجيه سلوكاته و أفعاله نحو الأمور التي من شأنها إرضاء القانون و الأخلاق معا، إلى جانب ذلك فامتلاك الإنسان للإرادة يضع حدا لكل إمكانية فرض الوصاية عليه، لأن كونه عاقلا، يؤهله كي يكون سيد نفسه، و كذلك ستكون له القدرة على تجاوز القانون الذي لا يستعمل إلا كإكراه ما إن تزول القوة التي تفرضه حتى يزول الفعل هكذا يكون كانط: **" و أنا أؤكد أنه ينبغي أن تنسب بالضرورية لكل كائن عاقل له إرادة ، فكرة الحرية على أساس أن نخول له العمل وفقا لها ".**

فريدريك نتشه/الإرادة توجهها القوة والغرائز والعواطف والحياة

إن الحرية التي يصفها كانط في مؤلفاته، تكاد تكون فكرة مثالية، ما دام أن الواقع يصرح عكس ذلك، و بأن الإنسان لا يمنح له الحق إطلاقا في رفض شيء ما أو على الأقل الطعن فيه، فما يسود الواقع ليس هو"فكر تم نفذ "و إنما "نفذ و لا تفكر" مما يكشف أن إرادة الإنسان غائبة تماما في هذه المعادلة. على هذا الأساس، اتجه نيتشه في مؤلفاته نحو إبراز الطابع الميتافيزيقي و الشخصي الذي يهيمن على الأخلاق بصفة عامة و الأخلاق المسيحية

بصفة خاصة، فالأخلاق ليست كما يعتقد وحيا منزلا، و إنما هي إنتاجات و تأويلات بشرية صرفة، فالإنسان هو من يصنع الأخلاق و يؤولها لكي تحفظ له مصالحه و رهاناته الشخصية، لهذا السبب، لم يكف نيتشه عن الدعوة إلى تفكيك كل ما ساد باعتباره أخلاقيا لا يشبع رغبات الحياة، و يقف ضد الحياة و الرغبة و الجسد، عاملة في الأخير على تشويه الحياة و اعتبار كل ما يؤدي إليها رذيلة، و هكذا فالأخلاق قد سلبت منه القيم الأخلاقية القائمة و المتداولة في كل إرادة في الحياة، و لكي يستعيدها فما عليه إلا أن يتجاوز كل ما أرسته هذه الأخلاق المتعالية، و التوجه نحو استرجاع المعنى الحقيقي و الأصيل للحياة ووضع قطيعة مع كل المجهودات التي قتلت الأمور الأساسية المحددة لها.

جان بول سارتر/الإرادة حرة حرية مطلقة لكنها خاضعة لمبدأ المسؤولية

ينظر سارتر في كتابه الأساس **"الوجود والعدم"** وكتابه **"الوجودية نزعة إنسانية"** للوجود الإنساني باعتباره **فعلا acte** وليس **حالة état** لأن الوجود في صميمه عند سارتر هو انتقال من الإمكانية إلى الواقعية وهو ما يعني بحرية الإرادة الإنسانية عند سارتر، فالوجود الطبيعيDasien الممنوح لنا قبل أي مجهود شخصي لا يحيل إلى واقعة تجريبية بل هو وجود لا ينفصل في ماهيته عن فعل الحرية الذي يقوم به الإنسان ويعبر عنه من خلال فعل الإختيار، فأنا من أختار نفسي وأحدد مصيري و أخلق ذاتي، لأن الوجود عند سارتر متماه مع الإختيار، **فالوجود في العمق ليس إلا فعل اختيار يقدم عليه الشخص، فإذا كان ديكارت يقول "بأنا أفكر ،فأنا إذن موجود" بينما في الوجودية يصبح الكوجيطو الوجودي هو "أنا أختار، أنا موجود"الإنسان عند سارتر حر حرية مطلقة مادام يرفض تقبل تأثيرات التجربة تقبلا تلقائيا بل يتعالى على التجربة بواسطة فعل الحرية الذي يمكنه من اختيار ما يريد أن يكون عليه،** فالحرية عند سارتر ليست معطاة بشكل قبلي وتلقائي بل الإنسان هو من يساهم في تحقيقها وخلقها، فالإنسان لا يوجد حسب سارتر إلا إذا اختار نفسه بحرية عاملا على خلق ذاته، فالإنسان عند سارتر هو قدرة على الفعل، لكن الإنسان عند سارتر لا يمكنه أن يقيم في صورة واحدة من صور الوجود التي يختارها وهذا ما يرفضه سارتر بقوله "من الخطأ أن يعتقد الإنسان أنه لكي يوجد يكفي أن يختار ما يريد مرة واحدة، معتقدا أنه سيختار صورة نهائية لا تقبل المراجعة بل ينبغي أن نتذكر على أن الإنسان يواصل سلسلة اختياراته دون أن يتحجر في صورة ثابتة مطلقة، ومعنى هذا أنه لكي يوجد المرء حقا فلا بد له من أن يعمل باستمرار على تمييز الممكنات الحقيقية التي ينطوي عليها وجوده، وذلك بملاحظة "الموجود الجديد الذي ينبثق من سلسلة أفعاله السابقة، **فالإنسان عند سارتر يتعالى على كل جبرية معينة، إنه خاضع فقط لحرية فعله واختياره، فالإنسان عند سارتر قادر على اختيار شخصيته وماهيته لأنه الكائن الوحيد الذي ينحصر وجوده في حريته** أما باقي الموجودات فإنها خاضعة لجبرية صارمة بمقتضاها تسير أفعالها، ويؤكد سارتر ذلك في كتابه "الوجود والعدم" بقوله"إنه ليس في حياتنا عوارض أو ظروف خاصة، فأي حدث جمعي يقع في حياتنا لا يمكن اعتباره حدثا مفاجئا قد صدر من الخارج، ثم تلبس بنا مجرد تلبس:**"إن الحرب التي جندت لها هي حربي أنا فهي صورتي ومثالي، وهي الحرب التي أستحقها، وهذا ما عبر عنه جيل رومان JULES ROMAINE بقوله" ليس في الحرب ضحايا بريئة" فأنا إذن مسؤول عن تلك الحرب، لأنني ما دمت لم أتخلف عنها فكأنني أردتها، وتبعا لذلك علي تحمل مسؤوليتي تجاه الخيارات التي أقدم عليها وهو ما يؤكده سارتر بقوله "إنني مسؤول عن كل شيئ، ومسؤوليتي تمتد حتى على تلك الحرب التي اشتركت فيها، كأنني أنا الذي أعلنتها"** ما يمكن الخلوص إليه بوضوح مع سارتر هو كون الشخص حر حرية مطلقة لكنه مسؤول في نفس الآن عن أفعاله واختياراته لأنه هو الوحيد الذي اختارها بمحض إرادته وهو ما يوضحه سارتر في **"الوجودية نزعة إنسانية"** بصريح القول:**" وهكذا فإننا لا نجد خلفنا ولا أمامنا في الميدان الإنساني قيما ولا تبريرات أو أعذارا. نوجد وحدنا من دون أعذار. وهذا ما أعبر عنه بالقول"الإنسان محكوم عليه بالحرية" محكوم عليه لأنه ليس هو من خلق نفسه، في حين أنه مع ذلك يكون**

حرا، لأنه بمجرد ما يلقى به في العالم يكون مسؤولا عن كل ما يفعل. ولا يقر الوجودي بسلطان الإنفعال. إنه لن يتصور أبدا انفعالا جميلا قد أصبح سيلا جارفا يؤدي حتما بالإنسان إلى أفعال معينة فيكون ذلك بمثابة العذر. إنه يعتبر الإنسان مسؤولا عن انفعاله".

التركيب

يعبر هذا الإختلاف الحاصل بين المواقف على وجود تباين حقيقي فيما يتعلق بمفهومي الحرية و الإرادة، فالإرادة ليس محكوما عليها أن تظل عبدا للعقل و القانون، و إنما ينبغي عليها أ ن تتجه كذلك نحو إثارة المعطيات الأخرى المكونة للكيان الإنساني و التي أصبغت، بفعل القيم و الأخلاق، بأحكام من قبل : المحرم و الممنوع . . . ، عموما يمكن القول بأن الحرية تستوجب من الكائن الإنساني أن يعمل باستمرار من أجل العيش في كنفها، فلا توجد حرية بدون مقاومة في سبيلها وفي هذا السياق يمكننا أن نستحضر الفيلسوف المعاصر الان تورين الذي أكد في كتابه "براديغما جديدة لفهم عالم اليوم" على أن الحرية ليست معطاة بشكل قبلي بل هي نتيجة بناء ويشبه ذلك بالجنود المناضلين في جبهات القتال وعلى خطوط النار فهم في حالة انتباه دائمة حماية لحريتهم وحياتهم من العدو الذي يمثل كل الحتميات والعوائق.

مصطفى الزاهيد

المحور الثالث :الحرية والقانون

تقديم عام للمحور:

لا يمكن أن تنفصل الحرية عن مفهوم القانون كإطار ينظمها ويقننها، فإشكالية الحرية لا يمكن فهمها فهما صحيحا دون وضعها في الإطار السياسي، ما دام أن العامل السياسي يلعب دورا هاما في تحديد مفهوم الحرية ، فلا توجد حرية تظل في علاقة للذات مع ذاتها فقط ، بل إن كل حرية فهي حرية تظل في ارتباط وطيد بالدولة و السياسة و القانون، الذي استدعى وجوده بالأساس، صدام الحريات، و صدامها قد أدى إلى حرب الجميع ضد الجميع، بل إن كل حرية هي بالضرورة تنبني على هذا الأساس، غير أن القانون يصبح في الكثير عبئا على الإنسان خاصة عندما ينطبق على البعض دون البعض الآخر فيشرع بشكل صريح لاستعباد الإنسان و إذلاله، فالإجماع حول كون الحرية معطى أساسيا تتوقف عليه كل مناحي الحياة، لا يعني بالضرورة أن كل إنسان يتمتع بها، مهما كان انتماؤه أو جنسه أو ثقافته، ذلك أن تجذر الأنانية و حب التملك في الإنسان، سرعان ما يدفعانه نحو الرغبة في إضافة ما لغيره إلى نفسه، و من ثمة، حرمانه مما يعتبر ملكا و حقا له في الآن نفسه. لهذا السبب، اتجهت المجتمعات منذ تأسيسها نحو جعل القانون مصدرا للحريات، لأن الإبقاء عليها خارجه، من شأنه أن يقلص منها، و أن يقلل كذلك من درجة عموميتها على هذا الأساس:**هل يمكن إذن أن نفصل بين الحرية والقانون؟ وهل الإنسان كان حرا حينما كان يعيش وفق قانون الطبيعة أم أنه استمد حريته وضمنها حينما انتقل للعيش وفق القانون المدني؟وإلى أي حد يمكن القول بأن الحرية تتعارض مع القانون؟ ثم بأي معنى تعتبر إلزامية القانون تقييدا للحرية؟ ، فهل القوانين تخدم الحرية أم أنها تعمل على إلغائها ؟.**

مونتسكيو:لا وجود للحرية إلا في وجود قوانين داخل الدولة تسموا فوق الجميع وتحدد لهم ما يجب فعله وما لا يجب فعله

لا تنحصر الحرية في نظر **مونتسكيو** في أن يفعل و يتصرف المرء كيفما شاء . و الواقع، أن الحرية الوحيدة التي يمكن أن تقوم في الدولة، أي في المجتمع تسوده القوانين و التشريعات، هي تلك التي يستطيع الفرد أن يفعل ما يجب عليه أن يريده، و التي لا يكون مجبرا فيها على فعل ما لا يجب عليه أن يريده . فالحرية لا تعني الاستقلال الفردي المطلق مما تجرمه القوانين، لأن الآخرين عندئذ لن يترددوا هم أيضا في استعمال هذا الحق، إلا أن الشعب الذي يعطيه الدستور الحق في عمل كل شيء، لن يكون أكثر حرية من الفرد الذي يترك له الباب مفتوحا لإشباع أهوائه و شهواته، لأن هذه هي الحرية، غير أن الحرية السياسية هي " حق عمل كل ما تسمح به القوانين. و مثل ما اعتبر كانط الحرية في جوهرها، هي تلك القدرة التي لدى كل واحد على أداء واجباته. يقول مونتسكيو: **"إن الحرية هي الحق في القيام بكل ما تسمح به القوانين ، فإذا كلم المواطن يستطيع القيام بفعل تمنعه القوانين ، فلن تكون له في المستقبل حرية، مادام الآخرون لهم نفس القدرة على فعل ما يشاؤون" وهكذا** يظهر إذن أن ربط الحرية بالقانون عند مونتسكيو هي خطوة لا بد منها من أجل الحد من التسيب و قلة النظام التي يمكن أن تميز أفعال و سلوكات الأفراد.

حنة ارندت ويورغن هابرماس/ الحرية مجالها هو الفضاء العمومي المفتوح لكل القادرين على استخدام عقلهم استخداما خاصا

حاولت الفيلسوفة المعاصرة حنة أرندت التأكيد على أن المجال الحقيقي لممارسة الحريات، هو مجال القوانين، فالإحساس بالحرية لا يتم إلا في مجال عمومي يتميز بوجود علاقات حقيقية بين الفرد و أغياره، و يمكن إيعاز ذلك إلى أن الإنسان لا يشعر بالحرية إلا في الوقت الذي يجد نفسه في إطار تفرض فيه عليه مجموعة من

القواعد، و بذلك تكون حنة أرندت قد زكت تصور الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس القاضي بأنه في حضن الفضاء العمومي تتوطد العلاقات بين الأفراد و يسود التواصل الحقيقي، الذي يفضي في الأخير إلى الاعتراف بحرية الجميع . تقول حنا أرندت**"فالحرية قبل أن تصبح صفة للفكر أو سمة من سمات الإرادة،قد تم فهمها باعتبارها وضعا للإنسان الحر الذي يسمح له بالتنقل و الخروج من منزله، و بالتجوال في العالم و الإلتقاء بغيره "**ففي مقابل جميع الأطروحات المثالية، قامت حنة أرندت بإعطاء القيمة للعلاقات و للتواصل و للسياسة، التي تعتبر، في نظرها، المصدر الحقيقي لجميع الحريات، فلولا المجتمع و الدولة بصفة عامة، لما كان بالإمكان أن يطرحوا سؤال الحرية للنقاش .

التركيب

قد يرى البعض أن ما يقف القانون في وجهه مانعا من تحقيقه، هو تلك الأشياء التي تتعارض مع المصلحة العامة، لكن الأمر يكشف على العكس من ذلك، أن ما يمنع و يحرم الأفراد منه، لا يكون بالضرورة متعارضا مع المصلحة العامة، و إنما مع مصالح بعض الأفراد، الذين يهيمنون و يسيطرون في المجتمع، لأن حماية مصالحهم، تفرض عليهم الوقوف في وجه كل الأطماع التي تهددها . لا يكون القانون إذن دائما شفافا و نزيها،ما دام أنه يحمي البعض و يضر بالبعض الآخر، و لعل ذلك، ما دفع العديد من المحللين إلى الدعوة إلى ضرورة تطبيق مبدأ فصل السلط، نظرا لأن تكدسها في يد واحدة يؤدي في الأخير إلى سيادة أنظمة ديكتاتورية و استبدادية .

مصطفى الزاهيد

للمزيد من الدروس الفلسفية زر الموقع الإلكتروني الخاص بالمادة:
www.agoraphilo.blogspot.com

المفهوم الثالث ضمن مجزوءة الأخلاق

السعادة

- **الدلالة اللغوية لمفهوم السعادة:**

جاء في لسان العرب، سعد،السعد،بمعنى اليمن، وسعد سعدا وسعادة فهو سعيد، وسعد بالضم فهو مسعود وهو نقيض النحس والشقاوة.

- **الدلالة الفلسفية لمفهوم السعادة:**

مفهوم السعادة: في اللغة الفرنسية Benheur وفي الإنجليزية Happiness وفي اللاتينية Felicitas فالسعادة ضد الشقاوة، وهي الرضا التام بما تناله النفس من الخير. والفرق بين السعادة واللذة أن السعادة حالة خاصة بالإنسان، وأن رضا النفس بها تام، على حين أن اللذة حالة مشتركة بين الإنسان والحيوان،وأن رضى النفس بها مؤقت. ومن شرط السعادة أن تكون ميول النفس كلها راضية حسب معجم صليبا أما عند لالاند فتحيل السعادة إلى حالة رضا تام تستأثر بمجامع الوعي.

المحور الأول :تمثلات السعادة

تقديم عام للمحور:

كل محاولة للتفكير في مسألة السعادة إلا وستكون محاولة مربكة، فنحن لما نبحث في مسألة السعادة نجد أنفسنا أمام مجموعة كبيرة من التعريفات التي لا يمكن تجميعها لكي نعطي تعريفا محددا و إجرائيا، فغالبا ما تعرف السعادة باللذة و المتعة و الرفاه ... إلخ، و هو مايغرق هذا المفهوم في الكثير من الغموض و يمنعنا من إدراك كنهه و اكتشاف تميزه . إن السعادة بهذا المعنى لا تنحصر في ما دأب الناس على حصرها فيه، كما أنها ليست مقترنة بمفاهيم ذات شحنة مادية فقط، ما دام أن السعادة تكمن في نهاية المطاف في بلوغ مرتبة تخول للإنسان الإحساس بأنه قد قطع مع كل ما يربطه بعالمي البهائم و الحيوانات، فأن تكون سعيدا معناه في الأخير أن تشعر أنك مكتمل، و أنه لا يوجد شيء ينقصك على الرغم من أن النقص سمة مرافقة للإنسان . لهذا يكون ربط السعادة باللذات بمثابة مسعى مناقض لها، و لا أدل على ذلك هو أنه ما أن يحقق الفرد واحدة منها حتى يطمح في أخرى و كأننا أمام أمر غير منقطع . يمكن أن نقدم للسعادة تعريفا هكذا، فهي عبارة عن إحساس ينبع من داخل الذات، مرادف للرضا التام و الغبطة و الطمأنينة و الأريحية و البهجة، السعادة بمعنى آخر هي الحالة التي تجعل الشخص يحكم على حياته بأنها حياة جميلة و مستقرة وخالية من الآلام و الضغوط على الأقل من وجهة نظره هو، فنحن لما نتحدث عن السعادة نجد أنفسنا أمام وجهات نظر متعددة ومختلفة و متباينة حيث أن الناس يختلفون في تمثلاتهم للسعادة، هناك من يربطها بتحقيق المتعة الجسدية أو الأخلاق أو في الحياة العقلية، أو في الحياة الروحية، أو في الإجتماع أو الانعزال أو في الغنى أو في الزهد عن كل ملذات الحياة و الإعراض عنها . **فهل بالإمكان أن نجد معنى شاملا للسعادة خلف كل هذه التمثلات اللامحدوة التي يكونها الناس حولها ؟ هل بالإمكان تحديد مختلف التمثلات التي يحملها الناس حول السعادة و تقديم رؤية موحدة في نهاية المطاف أم أن هذه التصورات تبقى مختلفة متعددة و متباينة ولا سبيل للجمع فيما بينها ؟**

تصور أرسطو: السعادة هي الخير الأسمى ولايمكن سوى للعقلاء تحقيقها وتحصيلها

يحاول الفيلسوف اليوناني أرسطو في كتابه **"الأخلاق إلى نيقوماخوس"** تحديد مفهوم السعادة باعتبارها الغاية القصوى لكل إنسان و الخير الأسمى الذي يطلبه الفيلسوف، أما بالنسبة للناس فهم يختلفون في فهم السعادة حيث يقسمهم أرسطو إلى مراتب ثلاث من حيث السلوك الأخلاقي لتحقيق السعاة. **فالطبائع العامية الغليظة** ترى السعادة في اللذة، إذ يختار أكثر الناس بمحض ذوقهم عيشة البهائم. وضد هؤلاء **أصحاب العقول الممتازة** النشيطة وغايتهم تحقيق السعادة في المجد - أو الكرامة السياسية - وتبقى المرتبة الثالثة من مراتب السلوك الأخلاقية وهي **مرتبة حياة الحكمة والتأمل أو العيشة التأملية والعقلية** وهي السعادة الحقة عند أرسطو، لكن فوق كل هذه الخيرات الخاصة يوجد خير آخر في ذاته هو غاية الغايات و أصل كل الخيرات، إنها تلك الحياة التأملية حيث تحيا العقول الممتازة النشيطة التي تضع السعادة في المجد كغاية الغايات التي لا غاية بعدها، بالنسبة لأرسطو فالسعادة غير متاحة للجميع و هي ليست مجرد ملكة متاحة للكل، بل إنها فعل يحتاج إلى الكثير من العمل الشاق والمضني و فعل يختار من أجل ذاته، حيث نختار السعادة من أجل ذاتها لا من أجل شيء آخر عداها، فهي فعل مطابق للفضيلة حيث تصبح الحياة فاضلة، و هي حياة جد و اجتهاد لا حياة لهو و عبث. وبذلك فالسعادة تكمن في ما هو حق وخير وجميل، أي في الفضائل الأخلاقية الكاملة، فيقول **"ما دام أن السعادة على حسب تعريفنا هي فاعلية ما للنفس مسيرة بالفضيلة الكاملة، يجب علينا أن ندرس الفضيلة،وسيكون هذا وسيلة عاجلة لتجديد فهم السعادة ذاتها أيضًا".**

ابن مسكويه: لا سعادة إلا لأصحاب الكمال الذي يسندون تدبير حياتهم للنفس العاقلة

يقدم ابن مسكويه في كتابه الشهير **"تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق"** تقريعا شديدا لكل المنغمسين في اللذات الحسية و يعتبرها شرا كبيرا ينبغي التحرر منه حيث أن هؤلاء ينحدرون بهذه الملذات من مراتب الإنسانية ليصبحوا أسيري الشهوات و أحط الحيوانات و أكثرها بأسا، لذلك يربط ابن مسكويه بين الأخلاق و التربية لتحقيق السعادة، حيث نحصل لأنفسنا خلقا تصدر من خلاله عنا الأفعال الجميلة كلها، و نحقق السلوك الأخلاقي الفاضل الذي يعتبر الطريق الأول و الأخير من أجل تحصيل السعادة الروحية و المادية على حد سواء **حيث يقول:"صار الإنسان إنسانا، بأفضلية النفس الناطقة وليس النفس البهيمية التي هي أخس النفوس، ولا النفس الغضبية التي هي أوسطهم، فبالنفس الناطقة شارك الملائكة، وباين البهائم، فأهل الكمالات يتفاضلون بعقولهم وسعة معارفهم".**

إيمانويل كانط/ السعادة مفهوم غامض كل تحديد لها سيكون بالضرورة مرتبطا بالميولات والرغبات وبالتخيلات

بالنسبة للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط فمن الصعب أن نقدم تصورا كليا و موحدا للسعادة، لأن كل تصور كيفما كان إلا و يحمل في طياته عناصر تجريبية معينة في حين أن كل تحديد للسعادة يجب أن يكون مطلقا، **يقول كانط:" إن الإنسان عاجز عن أن يحدد بتمام اليقين تبعا لمبدأ ما، ما يجعله سعيدا في الحقيقة"**،هكذا تظل السعادة حسب إيمانويل كانط مفهوما غامضا يحمل أبعادا خيالية، لا أبعادا عقلية، يقول كانط**" السعادة هي مثل أعلى لا للعقل بل للخيال و رغم أن الناس يسعون بكل جهدهم لكي يحصّلوا السعادة إلا أنهم رغم كل شيء فهم لا يعرفون أين توجد هذه السعادة هل في الحياة الطويلة أم الصحة أم تجنب الشرور أم في أشياء أخرى ".**

التركيب

نستنتج من كل ماسبق بأن مفهوم السعادة يظل إشكالا فلسفيا متميزا و لا أدل على ذلك تنوع المواقف الفلسفية المؤطرة لهذا المفهوم، فإذا كان أرسطو يعتبر بأن السعادة تتركز في الفضائل الأخلاقية و الحياة العقلية،و ابن مسكويه يجعل السعادة في اللذات البدنية و الروحية معا فإن إيمانويل كانط قد قدم تحليلا وافيا للسعادة و خرج بتصور نهائي مفاده بأن كل سعادة هي سعادة ترتبط بتجربة معينة و أن الحديث عن تصور نهائي و كلي للسعادة يظل تصورا من الصعب تحقيقه، لتظل فقط مثلا أعلى للخيال المرتبط بمحددات تجريبية لامتناهية .

مصطفى الزاهيد

المحور الثاني: السعي وراء السعادة

مقدمة المحور:

كل الناس يتصرفون ويسلكون في حياتهم راغبين في تحصيل السعادة واجتناب الألم، إن السعادة باعتبارها حالة ارتياح وتحقيق للرضى التام من طرف الذات، تتباين طرق تحصيلها بتباين مستوى الناس وميولاتهم فهناك من يربطها بالرغبة والميول وهناك من يربطها بتحقيق غايات ومثل عليا ترتبط أحيانا بالأفكار والتصورات التي يؤمنون بها أكثر من ارتباطها بحاجات حسية، لذلك فكثيرا ما نسمع شخصا ما يقول"أنا سعيد" ويربط الفرد هذه السعادة بالفرح أو اللذة التي يحققها بعد حصوله على سيارة مثلا أو هاتف نقال ذكي بينما نجد شخصا آخر سعيدا لأنه يقاوم في سبيل قيم كونية يناضل عليها ضد عنف السلطة وجورها وهكذا فإن السؤال الذي يظل مطروحا هو: **هل يمكننا أن نكون سعدا إذا حققنا وأشبعنا جميع الرغبات واللذات الحسية أم أن تحقيق السعادة وتحصيلها يرتبط بإشباع حاجات العقل والروح؟و هل تحصيل السعادة بتعبير أدق،يكمن في سلوك طريق اللذة أم في سلوك طريق العقل؟**

جان جاك روسو/ السعادة صعبة التحقيق في حالة الثقافة وقد كانت ممكنة في حالة الطبيعة

السعادة بالنسبة لجون جاك روسو موجودة في حالة الطبيعة التي كان الإنسان ينعم فيها بحياة بسيطة،حيث كانت السعادة أمرا ممكنا و متاحا للجميع، وحيث كان بإمكانه أن يلبي حاجاته بشكل سهل و تلقائي، لقد كان بإمكان الفرد أن يحقق معادلة متكافئة بين رغباته و قدراته نظرا لأن الرغبات قد كانت بسيطة و بالإمكان تحقيقها، هذه المعدلة لم يعد بالإمكان تحقيقها في حالة المدنية، حيث أصبح الصراع كبيرا مع الواقع و إكراهاته و إشراطاته، لأجل تأمين و جوده و حياته . يقول روسو **"لقد كان الإحساس الأول للإنسان، هو الإحساس بوجوده، و قد كان همه الأول، هو حفظ ذلك الوجود، وكانت منتجات الأرض توفر له كل أسباب البقاء الضرورية . . .أما اليوم فقد صار يشقى بفقدانها دون أن يكون سعيدا بتملكها..."** و بالتالي حسب روسو فقد أخطأ الإنسان بانتقاله من حالة الطبيعة إلى حالة المدنية .

أبيقور/إشباع اللذات واجتناب الألم أساس الحياة السعيدة

سعى الفيلسوف اليوناني أبيقور للبحث في مفهوم السعادة، ولمقاربتها سعى إلى فهم نقيضها وهو الشقاء،فتجنب أسباب الشقاء والألم هو الذي بإمكانه أن يقودنا نحو السعادة، أن نبتعد عن القلق والأوهام و التحرر من الخوف و الموت لأنه ليس مبنيا إلا على خرافات و أساطير.بالنسبة لأبيقور فتحقيق السعادة رهين بإشباع اللذات و مادام الإنسان عبارة عن روح و جسد فينبغي إشباع اللذات النفسية حيث ينعم الإنسان بالطمأنينة و اللذات البدنية و يتجنب الألم، لذا ينبغي على طالب السعادة أن يعتبر اللذة غاية كاملة، و أن لا يولي عليها شيئا آخر، ما دام أن تحقيقها كفيل بتجنيب الجسم الألم و النفس الاضطراب، على أن اللذات المقصودة لا تتعلق بالجسم فقط، بل إنها تشمل الجسم و النفس على حد سواء،حيث أن السعادة هي أساس الحياة و غايتها، يقول أبيقور**"إن اللّذّة هيٌ بداية الحياة السٌعيدة وغايتها "** إن اللذات هي التي بإمكانها إبعاد الألم و الإضطراب عن الجسم و النفس.

سينكا/السعادة هي تحقيق الأتراكسيا

إن الإنسان السعيد عند الرواقيين عكس الأبيقورية هو القادر على التحرر من سلطة الرغبات والأحاسيس ومطالب العضوية البيولوجية(الغريزة مثلا)، وهو ما يحقق للمرء الطمأنينة (الأتراكسيا) التي تعتبر منتهى الحكمة والسعادة عند الرواقيين، فالإنسان السعيد حسب سينكا هو العارف بحقيقة ذاته والذي يجيد استخدام عقله، ويوجه حياته توجيها أخلاقيا مستقيما متحررا من الجسد، فأساس السعادة عند سينكا هو العقل السليم، فالمرء يكون سعيدا كلما أسند تدبير حياته ووجوده للعقل وفي هذا الصدد **يقول سينكا "نكون سعداء إذا قبلنا بحاضرنا مهما كان وإذا أحببنا ما نحن عليه، ونكون سعداء أخيرا عندما نترك للعقل مهمة تدبير جميع ما يتعلق بوجودنا"** ويضيف سينكا**"إننا نسمي الإنسان سعيدا إذا كان مدركا لحقيقته ومتحررا من سيطرة الرغبات والأحاسيس"** فالمرء الخاضع لأحاسيسه ورغباته عند سينكا هو شبيه بالبهيمة إلا أن ما يميزها عنه هو افتقارها للعقل وهو يملكه ويسيء استخدامه.

التركيب مع دافيد هيوم: السعادة يتم تحصيلها بتهذيب الذوق والتربية الجمالية

يحاول الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم رسم طريق للسعادة، طريق مختلف عن ما قدم في السابق يتجسد في العودة إلى الفن بمختلف أشكاله، و التربية على خلق أذواق بإمكانها الإحساس بهذه الفنون و الإستمتاع بها، ففي هذه الحياة لا توجد فقط أسباب الشقاء، بل هناك كذلك أسباب السعادة التي ينبغي على الناس اكتشافها و التي من بينها تهذيب أذواقنا و أحاسيسنا حيث نشعر بالسعادة من وراء ذلك و نتجنب الشعور بالشقاء و نخرج من عوالمنا الضيقة لننعم بآفاق أكثر جمالا و رحابة، إن الإعلاء من أذواقنا الفنية و أحاسيسنا الجمالية و الرواقية هو ما من شأنه أن يعزز شعورنا بالسعادة و تمثل الإبداع بمختلف ألوانه و أشكاله حيث يقول دافيد هيوم:**"لاشيء قادر على شفائنا من رقة الإحساس أكثر من تهذيب ذوقنا ليكون راقيا، ويؤهلنا للحكم على طباع الناس و عبقريتهم و فهم الأعمال الأكثر نبلا ".**

المحور الثالث :السعادة والواجب

ما دام أن التفكير في السعادة هو تفكير فردي، و ما دمنا لازلنا لم نصل إلى تلك المرحلة التي يصبح في إمكاننا فيها أن نفكر في السعادة بمعناها الجماعي، لأننا لازلنا محكومين بنزعاتنا الأنانية و الفردانية حيث لا تفكر الذات إلا في ذاتها، هذا النمط من الوعي و التفكير يعمينا عن الحقيقة الأساسية التي لا يمكن تحديد السعادة من دونها، و هي أن الإنسان كائن اجتماعي، ينسج علاقات مع بني جنسه وهو لا يمكن أن يحيا السعادة إلا في وسط الآخرين وداخل المجتمع و الدولة و الأخلاق التي تحاول تقويم الإعوجاج الذي يحف السلوك الإنساني ليأخذ في عين الاعتبار الذات و الجماعة في نفس الوقت و هنا لا بد من التساؤل عن السعادة في علاقتها بالواجب:**فما العلاقة بين السعادة و الواجب؟ هل هي علاقة اتصال أم انفصال؟ هل السعادة واجب فردي أم جماعي؟ هل السعادة هي بالأساس واجب عملي و أخلاقي؟ هل يمكن أن تحظى السعادة بقيمة جيدة في الوقت الذي يخل فيه طالبها بالقانون و الأخلاق العامة ؟**

إيمانويل كانط/السعادة مرتبطة بالواجب الأخلاقي وبالالتزام بما يمليه العقل الأخلاقي العملي والإرادة الطيبة والقوانين

يؤكد كانط أن السعي إلى تحقيق السعادة، بما هو سعي فردي، لا ينبغي أن يكون مستقلا و متجاهلا للأمر الأخلاقي المطلق، ما دام أنه أمر عام و كوني، يستوجب من أي كان الخضوع و الامتثال له، استجابة لنداء العقل العملي و الأخلاقي المحض، **يقول كانط :هناك قانون للفعل، و أن المبادئ الذاتية للأفعال، أي المسلمات، ينبغي دائما بمقتضى هذا القانون أن تؤخد، بحيث تكون صالحة كذلك من الناحية الموضوعية، أي تصلح لأن تكون مبادئ كلية شاملة، و من تمة تشريعا شاملا من أنفسنا ".** إن السعادة عند إيمانويل كانط لايمكن تحقيقها في غياب الإلزام الأخلاقي تجاه الإنسانية، فالفرد الذي يسعى لأن يكون سعيدا متنصلا من الواجبات الأخلاقية سيكون كمن يعامل الإنسانية في شخصه بمثابة وسيلة لتحقيق مصالحه لذلك فالأنانية لايمكنها أن تجعلنا سعداء لأنها تجعلنا مستغرقين في ذواتنا دون أن نفكر في واجباتنا تجاه الآخرين.

برتراند راسل/السعادة هي اهتمام بالآخرين وإحساس دائم بمعاناتهم

يؤكد راسل، أن نيل السعادة لا يتم عن طريق البحث عن فرص اللذة أو المتع ، و إنما عبر الإهتمام بالآخرين، و ذلك عن طريق السعي نحو نيل رضاهم و حبهم، بالتقرب منهم و التعاطف معهم في الحالات التي يكونون فيها أحوج إلى ذلك، شريطة ألا يكون ذلك على حساب الذات أو فوق طاقتها . يقول راسل **:" إن السعادة الأصلية ، أي الحقيقية ، تعتمد أكثر من أي شيء آخر ، على ما يسمى بالإهتمام الودي بالأشخاص و الأشياء ".**

التركيب العام للمحور

لا يعيش الإنسان داخل عالم منعزل، ولا يحيا و يستمر بعيدا عن الآخرين، بل إن الإنسان لا بد يجد نفسه منخرطا في الجماعة ملزما بواجباتها، مضطرا لكي يأخذها بعين الاعتبار في حركاته و سكناته، و السعي نحو السعادة لا بد أنه يجب أن يوضع في هذا السياق، فلا توجد سعادة بالمعنى الفردي و إنما هناك سعادة بمعنى الجماعي باعتبار الإنسان كائنا اجتماعيا، إن السعادة لا يمكن أن تتحقق و أنا أنعم بعيدا عن الآخرين و الأغيار و إنما السعادة هي في الإنخراط و التعاون و القيام بالواجب، في نظر العديد من الفلاسفة فهذه هي السعادة الحقيقية، وهو ما عبر عنه والكثير من الفلاسفة، فكانط يجعل من الفعل الأخلاقي باعتباره واجبا بمثابة قانون كوني آخدا فيه

بعين الاعتبار الإنسانية جمعاء ما دامت صفة الإنسانية نشترك فيها جميعا، و هو ما عبر عنه بشكل أو بآخر راسل و غيره.

مصطفى الزاهيد

للمزيد من الدروس الفلسفية زر الموقع الإلكتروني الخاص بالمادة:
www.agoraphilo.blogspot.com

المنهجية

النص/القولة/السؤال الإشكالي

مصطفى الزاهيد

تقديم/الزاهيد مصطفى أستاذ الفلسفة بنيابة الفقيه بنصالح

حول منهجية الكتابة الفلسفية صيغة :(النص الفلسفي/القولة الفلسفية/السؤال الفلسفي)

نقدم لك عزيزي التلميذ والمدرس منهجية الكتابة الفلسفية في الباكالوريا وهي تشمل الصيغ الثلاثة للإمتحان (النص الفلسفي /القولة الفلسفية/السؤال الإشكالي المفتوح) وقد عمدنا إلى وضع هذه المنهجية في شقها الخاص بالخطوات المنهجية من الناحية النظرية بشكل يتلاءم مع الأطر المرجعية المحينة من طرف الوزارة، خاصة المذكرةرقم : 093/14 الصادرة ب25 يونيو 2014أو الاطار المرجعي المرفق الخاص بالكفايات المستهدفة من التقويم في سلك الباكالوريا مادة الفلسفة، وإذ نقدر كل التجارب الجادة المتوفرة والتي اطلعنا على ما وقع تحت أيدنا منها مستفيدين منه، فإننا نحاول هنا انطلاقا من وعي خاص بأنه مهما اجتهد الأستاذ يظل العديد من المتعلمين عاجزين على كتابة إنشاء فلسفي متكامل يستجيب للخطوات المنهجية المطلوبة في سلك الباكالوريا وذلك راجع إلى غياب المطالعة الحرة من طرف التلميذ وهو هنا يتحمل المسؤولية الأكبر لأنه لا يمكن أن نتفلسف بدون مادة معرفية تتيح لنا ذلك، ومن جهة أخرى هنا غياب الوقت الكافي الذي يسمح للمدرس بأن يشتغل على الجانب المنهجي بشكل مستفيض بينما الوزارة قد حددت لزمن الدرس الفلسفي وقتا يكاد يكون آليا إن لم نقل قاتلا للدرس ولروحه الفلسفية مما يفتح الباب أمام تضحيات المدرسين الشرفاء للقيام بعملهم، وأمام تجار المعرفة للارتزاق، وفي هذا السياق يجب أن يلزم التلميذ نفسه ببذل مجهود ليتمكن من كفاية المفهمة والأشكلة والمحاججة أو الفهم/التحليل/المناقشة/التركيب والتي تجسدها الخطوات الأساسية في الكتابة الفلسفية الإنشائية لتلميذات وتلاميذ الباكالوريا.

ولا يفوتني أن أخبر زملائي من المدرسين والتلاميذ الذين سيطلعون على هذه المنهجية أننا نعي وعيا تاما أن المنهجيات الجاهزة يمكنها أن تسقطنا في النمطية لكن ونحن نقر أننا نقدم هذه الأطر فقط لأولئك الذين لا يستطيعون أن يكتبوا إنشاءات فلسفية جيدة ليس لغياب المعرفة لديهم بل لغياب القدرة على الربط بين عناصر الكتابة الفلسفية ولحظاتها الكبرى -الفهم والتحليل والمناقشة والتركيب- . ومن جهة أخرى رغبة في الإسهام في قطع الطريق على تجار المعرفة الذين يصورن الكتابة الفلسفية للتلميذ بمثابة صندوق بندورا وأنهم حينما يلجؤون إليهم سيقدمون إليهم ما يمكنهم من اجتياز الامتحان في ظرف وجيز.

منهجية الكتابة الفلسفية لتلميذات وتلاميذ الباكالوريا جميع الشعب/النص/القولة/السؤال

تتميز الكتابة الفلسفية بمجموعة من المقتضيات العامة التي تكون عزيزي التلميذ/ة مطالبا بها في الباكالوريا وسألخص لك أهم هذه الخطوات دون الدخول معك في التفاصيل والحواشي المملة التي تكون في غنى عنها، ويمكن القول أن ما يجب أن تحتفظ به في الذهن هو أن الكتابة الفلسفية لديها ثلاثة لحظات أساسية يمكن أن نقسمها بيداغوجيا إلى ثلاثة لحظات **سواء في النص أو القولة أو السؤال المفتوح** مع اختلافات بسيطة:

خطوات منهجية للاشتغال على تحليل نص فلسفي

I. مطلب الفهم أو التأطير الإشكالي:

الهدف الأساسي من التأطير الإشكالي هو أن تبرز أهمية القضية الفلسفية التي يعالجها النص من خلال مستويين أساسيين:

- ✓ **المستوى الأول:** تبين فيه أهمية القضية المطروحة في تاريخ الفلسفة وهنا يجب تأطيرها في سياقها التاريخي ضمن تاريخ الفلسفة.
- ✓ **المستوى الثاني:** تبين فيه المجالالنظري الذي تنتمي إليه القضية الفلسفية المطروحة وهي أربعة مجالات نظرية تدرسها في مستوى الثانية باكالوريا (مجزوءة الوضع البشري/مجزوة المعرفة/مجزوءة السياسة/مجزوءة الأخلاق) ثم الإحالة على المجال الخاصالذي تندرج ضمنه القضية الفلسفية (بمعنى المحور) ثم طرح الإشكالات المرتبطة بشكل مباشر بالقضية الفلسفية التي يتضمنها النص والإشكالات الفرعية المرتبطة بالإشكال الرئيسي.

II. العرض

1. مطلب التحليل ونقوم فيه ب:

- ✓ تحديد البنية المفاهيمية التي يقوم عليها النص وتحديدها من حيث دلالتها العامة ودلالتها اللغوية والفلسفية
- ✓ استخراج الأطروحة مباشرة والتي يمكن استخلاصها من البنية المفاهيمية
- ✓ استخراج عناصر الأطروحة وتوضيح بنيتها ومنطلقاتها
- ✓ الوقوف على الأساليب اللغوية والبلاغية والحجاجية والمنطقية التي دافع بها صاحب النص وبنى عليها أطروحته.

2. مطلب المناقشة ونقوم فيه ب:

لا يمكن المرور مباشرة إلى المناقشة بل لابد من جسر يتم المرور عبره كي تحافظ الكتابة الفلسفية على تماسكها الداخلي ومنطقها الحجاجي لذلك لابد من سؤال يمهد للمناقشة سميناه في النموذج-انظر النموذج رقم 1-التطبيقي بالسؤال الجسر الذي يمهد للمصحح ويسمح له بالمرور من التحليل إلى المناقشة دون الإحساس بوجود هوة فاصلة بينهما والسؤال الجسر يكون مكتمل الصياغة حين يربط بين ما تم تحليله وما سيتم مناقشته.

- ✓ الدخول في المناقشة يبدأ باستحضار المواقف والتصورات الفلسفية والعلمية والسوسيولوجية التي تقترب نظريا أو تدعم الأطروحة التي أبرزتها من خلال تحليلك للنص
- ✓ الإحالة على مواقف فلسفية تختلف جذريا مع الأطروحة التي حللتها

III. مطلب التركيب ونقوم فيه ب:

- ✓ **المستوى الأول:** البحث عن النقاط المشتركة نظريا بين التصورات الفلسفية التي عملت على المقابلة بينها في تحليلي للموضوع الذي اخترت الإجابة عليه باقتضاب شديد.
- ✓ **المستوى الثاني:** أعمل فيه على ضوء المستجدات الفلسفية والعلمية المعاصرة أو السوسيولوجية والسيكولوجية إن كنت مطلعا عليها أو من الواقع على إحراج هذه التصورات الفلسفية مبينا أوجه القصور فيها ومدى راهنية البعض منها.
- ✓ أنتهي إلى إبراز موقفي الخاص بطريقة لبقة تجعلني لا أميل مع أي تصور ميلا وثوقيا بل أعمل على طرح تساؤلات تجعل القضية ممتدة في الراهن الذي أعيشه.

خطوات منهجية للاشتغال على القولة المرفقة بسؤال إشكالي

القولة Citation مقتطف من نص، لكن ليس كل مقتطف من نص قولة، لأن الشرط الأساسي لكي تكون قولة هي أن تحيل على موقف فلسفي أو علمي" والقولة "بنية لغوية متكاملة العناصر، تطرح إشكالا فلسفيا واحدا، وتتخذ منه موقفا،وعموما، فالقولة الفلسفية أو العلمية، هي موقف فلسفي أو علمي إزاء جدل أو مشكل فلسفي مطروح".

ملاحظات هامة

- ✓ تتضمن القولة موقفا فلسفيا أو علميا يحيل على إشكال أو إشكالين ينتميان إلى مفهوم واحد أو أكثر من مفاهيم المقرر.
- ✓ تأتي القولة مرفقة بسؤال "بصيغة حلل وناقش" أو مرفقة بسؤال "حلل" متبوع بسؤال معرفي ذي صلة مباشرة بموضوعها وإشكالها يحدد لك المطلوب الذي على ضوئه يجب أن تنجز التحليل.
- ✓ تتم الإجابة على القولة باحترام نفس الخطوات المتبعة في السؤال والنص مع وجود بعض الاختلافات.

الخطوات التي يجب اتباعها لتحليل ومناقشة قولة فلسفية أو علمية

I. مطلب الفهم نقوم فيه ب:
- ✓ تمهيد للسؤال:يكون تاريخيا، نعرف فيه بقيمة وأهمية القضية الفلسفية التي يحيل عليها في سياق تاريخ الفلسفة أو الإبستمولوجيا أو تاريخ الفلسفة السياسية أو الأخلاقية
- ✓ تحديد مجال الإنتماء (المجزوءة) والمفهوم الذي تعالج ضمنه(المحور)
- ✓ تحديد الإشكال الرئيسي الذي تعالجه القولة وإبراز المفارقة الكامنة فيه
- ✓ تفريع الإشكال الذي تطرحه القولة إلى مجموعة من الإشكالات المتماسكة والمرتبطة بمنطوق القولة ومضمونها.

II. العرض:

I. مطلب التحليل ونقوم فيه ب:
- ✓ تحديد المفاهيم الأساسية التي بنيت عليها القولة مع توضيح العلاقة القائمة بينها
- ✓ تحديد أطروحة القولة وشرحها وتوضحها جيدا على ضوء مكتسباتك المعرفية
- ✓ تقديم الحجاج والأدلة التي يفترض أن تدعم الأطروحة التي تعبر عنها القولة والتي من المفترض أن تكون داعمة لها ويمكن أن تكون (براهين، استدلالات واقعية أو عقلية أو منطقية/أدلة من الواقع/أدلة تاريخية/شهادات وأقوال لفلاسفة أو علماء والتي تسمى حجة بالسلطة)

ملحوظة: في القولة لايتم تقديم الأساليب البلاغية أو اللغوية باعتبارها حججا أو أدلة مدعمة

II. مطلب المناقشة ونقوم فيه ب:
- ✓ استحضار مواقف فلسفية تكون مدعمة للأطروحة المصرح بها في القولة
- ✓ استحضار أطروحات أخرى تكون مختلفة جذريا مع الأطروحة المصرح بها في القولة
- ✓ إبراز أهم الانتقادات التي وجهت للأطروحة المصرح بها في القولة

III. مطلب التركيب
- ✓ خلاصة عامة أو تركيب يكون عبارة عن مقارنة بين المواقف التي تم التطرق إليها
- ✓ إبداء الرأي بإحراج كل تلك التصورات على ضوء التحولات التي يعرفها العالم المعاصر بحجج وأدلة واقعية أو علمية أو معرفية وبطرح سؤال الغاية منه ترك النقاش مفتوح.

خطوات منهجية للاشتغال على السؤال الإشكالي

1. ما المقصود بالسؤال الإشكالي؟

- ✓ إن السؤال الإشكالي: هو تساؤل فلسفي يتضمن مفارقة واحدة على الأقل، ويحيل على موقفين فلسفيين أو علميين مختلفين مصرح بأحدهما والآخر مضمرا يحيل عليه.
- ✓ يتميز السؤال الإشكالي عن السؤال العادي أو المعرفي بكونه يحيل مباشرة أو بشكل غير مباشر على موقف فلسفي أو علمي.
- ✓ يتضمن مفارقة أو أكثر (وهنا وجب الانتباه إلى أن أحد صيغ المفارقة قد يكون حاضرا ويمكن الكشف عنه بإزالة أداة الاستفهام لكن أحيانا قد لا تكون هذه الطريقة مفيدة لذلك وجب قراءة السؤال الإشكالي جيدا من أجل معرفة الأطروحة المضمرة المتضمنة فيه والأطروحات التي يحيل عليها).

2. كيف أجيب عن السؤال الإشكالي؟

- ✓ السؤال الإشكالي هو الاختيار الأول من ضمن الاختيارات الثلاثة التي يأتي بها الامتحان
- ✓ يحيل السؤال، بشكل مباشر أو غير مباشر على موقف فلسفي أو علمي من المواقف المكونة للمقرر
- ✓ على مستوى المعالجة يتم تتابع نفس خطوات تحليل ومناقشة النص والقولة مع وجود بعض الاختلافات
- ✓ أثناء المعالجة ينبغي تجنب العبارات:نعم، لا، فهذه صيغ تقريرية يلفظها السؤال.

اللحظات الأساسية في معالجة السؤال الإشكالي

I. مطلب الفهم نقوم فيه ب:

- ✓ تمهيد للسؤال: يكون تمهيدا تاريخيا، نعرف فيه بقيمة وأهمية القضية الفلسفية التي يحيل عليها في سياق تاريخ الفلسفة
- ✓ تحديد مجال الانتماء (المجزوءة) والمفهوم الذي تعالجه ضمنه(المحور)
- ✓ توسيع السؤال الإشكالي: وتفريعه إلى مجموعة من الأسئلة المنبثقة عنه مع تحديد الأبعاد التي يفتحنا عليها

II. العرض

1. مطلب التحليل ونقوم فيه ب:

- ✓ تحديد المفاهيم المكونة للسؤال وشرحها مع توضيع العلاقة القائمة بينها
- ✓ استخراج الأطروحة التي يحيل عليها السؤال وتوضيحها على ضوء أطروحات أخرى تتقاطع معها
- ✓ تقديم الحجج والأدلة التي يفترض أن تدعم الأطروحة المضمرة في السؤال أو الأطروحات التي تتقاطع معها ويمكن حصر هذه الحجاج في (براهين واستدلالات واقعية وعقلية ومنطقية/أدلة وصفية وتاريخية/أمثلة/شهادات وأقوال لفلاسفة)

ملحوظة: في السؤال لايتم تقديم الأساليب البلاغية أو اللغوية باعتبارها حججا أو أدلة مدعمة

2. مطلب المناقشة ونقوم فيه ب:

- ✓ فتح حوار بين الأطروحات التي يحيل عليها السؤال (الأطروحات النقيضة) بغاية:
- ✓ إبراز تعدد وجهات النظر في الموضوع
- ✓ إبراز الأسس والمنطلقات الفلسفية التي ينظر منها كل اتجاه فلسفي للموضوع المطروح

ملحوظة: في السؤال هناك نوع واحد من المناقشة هو المناقشة الخارجية

III. مطلب التركيب ونقوم فيه ب:

- ✓ خلاصة عامة أو تركيب يكون عبارة عن مقارنة بين المواقف التي تم التطرق إليها
- ✓ إبداء الرأي بإحراج كل تلك التصورات على ضوء التحولات التي يعرفها العالم المعاصر بحجج وأدلة واقعية أو علمية أو معرفية وبطرح سؤال الغاية منه ترك النقاش مفتوح.

الزاهيد

ملحق رقم (1) للاشتغال على النص الفلسفي (عزيزي التلميذ يستحسن أن تبدع في الكتابة الفلسفية وهذا الملحق فقط لمن تعوزه القدرة على ذلك)

I. لحظة الفهم أو التأطير الإشكالي:

قام تاريخ الفلسفة على جملة من المفارقات النظرية وهو ما أضفى على مواقف الفلاسفة بعدا استشكاليا ونسبيا، ويعتبر مفهوم (هنا تكتبين المفهوم الذي تعالجه القولة) من بين المفاهيم الأساسية في تاريخ الفلسفة التي حاول الفلاسفة بناء تصورات حولها،ويمكن القول أن مفهوم(الشخص أو العدالة أو المعرفة العلمية ....)يندرج بشكل عام ضمن مجزوءة(الوضع البشري/المعرفة/السياسة/الاخلاق)والتي تقارب (تحديد موضوع المجزوءة) وفي هذا السياق سنعالج هذه القضية الفلسفية المطروحة ضمن المحور الذي يتناول مفهوم (أكتب المفهوم هنا)؟ وبناءا على ذلك يمكننا صياغة القضية الفلسفية المطروحة في الإشكال التالي: (أكتب الإشكال الرئيسي للنص)؟ وبعبارة أخرى ماهي الأطروحة الأساسية التي يدافع عنها صاحب النص؟ وماهي حدودها وقيمتها على ضوء تصورات فلسفية أخرى في تاريخ الفلسفة؟

II. العرض:

1. لحظة التحليل (تحديد المفاهيم واستخراج الأطروحة والمحاججة عليها)

قبل الشروع في تحليل هذا النص لابد من الوقوف على أهم المفاهيم التي يتضمنها حيث نجد صاحبه قد أسس أطروحته على مفهوم(الدولة أو الشخص أو الغير أو النظرية...) والذي يحيل حسب صاحب النص على (تقومين بتعريف المفهوم حسب دلالته العامة واللغوية والفلسفية) كما نجد مفهوما آخر وهو مفهوم (النظرية/التجربة/الحرية/العدالة...) والذي يحيل في الدلالة اللغوية في لسان العرب لأبن منظور على (تحديد الدلالة اللغوية) بينما يعرف فلسفيا حسب معجم لالاند ب(تكتب التعريف الفلسفي للمفهوم)، وانطلاقا من البنية المفاهيمية يتضح أن مضمون النص يضعنا إزاء أطروحة تدافع على أن(تكتب التصور الذي يدافع عنه النص)ولكي يقنع المخاطب بأطروحته نجده في بداية النص قد انطلق (تكتبين العنصر الأول من الأطروحة وهو المسمى الفكرة الرئيسية الأولى) ثم انتقل لكي يوضح (الفكرة الرئيسية الثانية) ثم انتهى في النص مؤكدا على (الفكرة الرئيسية الأخيرة)،وانسجاما مع روح الخطاب الفلسفي باعتباره خطابا حجاجيا نجد صاحب النص قد وظف استراتيجية حجاجية متماسكة، حيث وظف في بداية النص أسلوب (تكتبين الأسلوب الحجاجي الموظف) ويتضح ذلك من خلال قول صاحب النص "تنقلين الأسلوب الحجاجي كما كتب في النص وتكتبينه في ورقة التحرير لتعززي به كلامك) ولم يقتصر صاحب النص فقط على هذا الأسلوب الحجاجي بل نجده قد وظف كذلك أسلوب (المثال أو التأكيد أو المقارنة أو العرض أو الشرح والتفسير) وهو ما يؤكده بقوله في النص "تكتبين الأسلوب الحاجي كما ورد في النص).+(تبين وظيفة الأسلوب الحجاجي : هل الإقناع أو الدحض أو النقد أو المقارنة بين مجموعة مواقف أو الدفاع عن رأي).

ملحوظة مهمة جدا (قبل الانتقال إلى المناقشة تحتاج لهذا السؤال الجسر الذي يربط بين التحليل والمناقشة)

من خلال تحليلنا للنص نلاحظ أن صاحبه في مقاربته لإشكالية (الدولة أو العدالة أو العنف...) قد نظر إليها باعتبارها تقوم على (مضمون ما قمت به في التحليل باختصار شديد)، ومادام تاريخ الفلسفة هو تاريخ المفارقات النظرية والاختلاف في التصورات الفلسفية فأليس من الأجدى أن نتساءل حول ما هي حدود هذا التصور وقيمته النظرية بالمقارنة مع تصورات فلسفية أخرى؟

2. مطلب المناقشة

حينما نعود إلى تاريخ الفلسفة نجد أن إشكالية (الدولة أم العدالة أم...) سبق وقاربها مجموعة من الفلاسفة من بينهم الفيلسوف (اسم الفيلسوف) الذي أكد في نفس سياق صاحب النص على تصور مفاده أن مفهوم (الدولة أو الشخص أو...)، بينما نجد موقفا أخر للفيلسوف (اسم الفيلسوف) يطرح تصورا آخر حول مفهوم (الدولة أم العدالة آم...) وينظر إليه باعتباره (مضمون الموقف).

III. مطلب التركيب (هذه صيغة يمكن توظيفها في أي موضوع إن لم تكن لديك القدرة على إبداع تركيب خاص)

ما يمكن أن نخلص من خلال تحليلنا ومناقشتنا للأطروحة التي دافع عليها صاحب النص هو أن إشكالية (الدولة أم العدالة أم...) تظل من بين الإشكالات الراهنية في الفلسفة لأنها مرتبطة بالوجود الإنساني وتمسه في صميميته وهو ما يفرض علينا إعادة النظر في جميع التصورات الفلسفية والاختزالية التي حاولت النظر لمفهوم (الدولة أم العدالة...) من زاوية واحدة على اعتبار أن ما يؤسس الحياة والاجتماع البشري هو الاختلاف والتنوع في التصورات والأبعاد وليس الوحدة والاختزالية التي كانت من صميم الفكر الميتافزيقي وهو ما تجاوزته فلسفة مابعد الحداثة.

ملحق رقم (2) للاشتغال على القولة الفلسفية (عزيزي التلميذ يستحسن أن تبدع في الكتابة الفلسفية وهذا الملحق فقط لمن تعوزه القدرة على ذلك)

I. لحظة الفهم أو التأطير الإشكالي:

قام تاريخ الفلسفة على جملة من المفارقات النظرية وهو ما أضفى على مواقف الفلاسفة بعدا استشكاليا ونسبيا،ويعتبر مفهوم (هنا تكتبين المفهوم الذي تعالجه القولة) من بين المفاهيم الأساسية في تاريخ الفلسفة التي حاول الفلاسفة بناء تصورات حولها، ويمكن القول أن مفهوم (الشخص او العدالة او المعرفة العلمية ....) يندرج بشكل عام ضمن مجزوءة(الوضع البشري/المعرفة/السياسة/الأخلاق) والتي تقارب(شرح موضوع المجزوءة) وفي هذا السياق سنعالج القضية المطروحة ضمن المحور الذي يتناول مفهوم (اكتب المفهوم هنا)؟ وبناءا على ذلك يمكننا صياغة القضية الفلسفة المطروحة في الإشكال التالي (أكتب الإشكال الرئيسي للنص)؟بعبارة أخرى ماهي الأطروحة الأساسية التي يدافع عنها صاحب القولة؟ وماهي حدودها وقيمتها على ضوء تصورات فلسفية أخرى في تاريخ الفلسفة؟

II. العرض:

1. لحظة التحليل (تحديد المفاهيم واستخراج الأطروحة والمحاججة)

قبل الشروع في تحليل هذه القولة لابد من الوقوف على أهم المفاهيم التي تتضمنها، حيث نجد صاحب القولة قد أسس أطرحته على مفهوم (الدولة أو الشخص أو الغير أو النظرية...) والذي يحيل حسب صاحب القولة على (تقومين بتعريف المفهوم حسب دلالته العامة واللغوية والفلسفية) كما نجد مفهوما آخر وهو مفهوم (القيمة/الحرية/العدالة) والذي يحيل في الدلالة اللغوية في لسان العرب لآبن منظور على (تحديد الدلالة اللغوية) بينما يعرف فلسفيا حسب معجم لالاند ب(تكتب التعريف الفلسفي للمفهوم)، وانطلاقا من البنية المفاهيمية يتضح أن مضمون القولة يحيل على أطروحة تدافع على أن(تكتب التصور الذي تدافع عنه القولة) وهكذا يتضح أن منطوق القولة يذهب بصدد تصوره لمفهوم (هنا تكتب القضية التي تعالجها مثل الغير أو الحرية أو العدالة) إلى أن (هنا تستند إلى مكتسباتك المعرفية أو تستحضر تصورا فلسفيا آخر ينحو في نفس الاتجاه دون أن تذكر صاحبه وكأنه تحليلك وتوضيحك الخاص لمضمون القولة).وانسجاما مع روح الخطاب الفلسفي باعتباره خطابا حجاجيا يمكننا تدعيم هذه القولة انطلاقا من العودة إلى الواقع المعيش حيث نجد أن (تكتب مثالا يدعم أطروحة القولة مثلا يبين قيمة الغير او الحرية او العدالة او الموضوعية في العلوم الإنسانية .....حسب مضمون القولة)، وفي نفس السياق نستحضر ما قاله الفيلسوف (تكتب اسم الفيلسوف وقولته حرفيا وهذه تعتبر حجة بالسلطة وتضعها بين مزدوجتين ...)،إن ما تدافع عنه القولة يمكن المحاججة عليه ليس فقط استنادا إلى الواقع أو ما قاله به الفيلسوف (اسم الفيلسوف الذي كتبت قولته) بل حتى بالعودة إلى العديد من التجارب (تحدد هنا طبيعة التجربة هل هي علمية أو سياسية أو تاريخية حسب سياق القولة...) نجد أن (أكتب مضمون التجربة التي تستحضرها في محاججتك على القولة ووضحها).

<u>**الانتقال إلى التحليل / ملحوظة مهمة جدا (قبل الانتقال إلى المناقشة تحتاج لهذا السؤال الجسر الذي يربط بين التحليل والمناقشة)**</u>

يتضح من خلال تحليلنا لمضمون القولة الفلسفية أن صاحبها في مقاربته لإشكالية (الدولة او العدالة او العنف...) قد نظر إليها باعتبارها تقوم على (مضمون ما قمت به في التحليل باختصار شديد في اقل من سطر)، ومادام تاريخ الفلسفة هو تاريخ المفارقات النظرية والاختلاف في التصورات الفلسفية فأليس من الأجدى أن نتساءل حول ما هي حدود هذا التصور بالمقارنة مع تصورات فلسفية أخرى؟ وإلى أي حد يمكن الاتفاق مع أطروحة القولة أو الاختلاف معها إنطلاقا من تصورات فلسفية أخرى؟

2. مطلب المناقشة

حينما نعود إلى تاريخ الفلسفة نجد أن إشكالية (الدولة ام العدالة أم ...) سبق وقاربها مجموعة من الفلاسفة من بينهم الفيلسوف (اسم الفيلسوف) الذي أكد في نفس سياق صاحب القولة على تصور مفاده أن مفهوم (الدولة أو الشخص أو...) يقوم على أساس (تكتب مضمون التصور الفلسفي)، بينما نجد موقفا آخر للفيلسوف(اسم الفيلسوف) يطرح تصورا آخر حول مفهوم (الدولة أم العدالة أم الشخص) وينظر إليه باعتباره (مضمون الموقف).

III. مطلب التركيب(هذه صيغة يمكن توظيفها في أي موضوع إن لم تكن لديك القدرة على إبداع تركيب خاص)

ما يمكن أن نخلص من خلال تحليلنا ومناقشتنا للأطروحة التي دافع عليها صاحب النص القولة هو أن إشكالية (الدولة أم...) تظل من بين الإشكالات الراهنية في الفلسفة لأنها مرتبطة بالوجود الإنساني وتمسه في صميميته وهو ما يفرض علينا إعادة النظر في جميع التصورات الفلسفية الاختزالية التي حاولت النظر لمفهوم (الدولة أم ...) من زاوية واحدة على اعتبار أن ما يؤسس الحياة والاجتماع البشري هو الإختلاف والتنوع في التصورات والأبعاد وليس الوحدة والاختزالية التي كانت من صميم الفكر الميتافيزيقي وهو ما تجاوزته فلسفة مابعد الحداثة.

الأستاذ:الزاهيد مصطفى
ثانوية الخوارزمي التأهيلية/سوق السبت
جميع المسالك الأدبية والعلمية
المادة: الفلسفة

ملحق رقم (3) للاشتغال على السؤال الإشكالي (عزيزي التلميذ يستحسن أن تبدع في الكتابة الفلسفية وهذا الملحق فقط لمن تعوزه القدرة على ذلك)

III. لحظة الفهم أو التأطير الإشكالي:

قام تاريخ الفلسفة على جملة من المفارقات النظرية وهو ما أضفى على مواقف الفلاسفة بعدا استشكاليا ونسبيا، ويعتبر مفهوم (هنا تكتبين المفهوم الذي تعالجه القولة) من بين المفاهيم الأساسية في تاريخ الفلسفة التي حاول الفلاسفة بناء تصورات حولها، ويمكن القول أن مفهوم (الشخص أو العدالة أو المعرفة العلمية ....) يندرج بشكل عام ضمن مجزوءة(الوضع البشري/المعرفة/السياسة/الأخلاق)والتي تقارب(شرح موضوع المجزوءة) وفي هذا السياق سنعالج القضية المطروحة في السؤال المفتوح ضمن المحور الذي يتناول مفهوم (اكتب المفهوم هنا)؟ وبناءا على ذلك يمكننا صياغة القضية الفلسفة المطروحة في الإشكال التالي: (أكتب الإشكال الرئيسي للنص)؟ بعبارة أخرى ماهي الأطروحة الأساسية التي يدافع عنها صاحب القولة؟ وماهي حدودها وقيمتها على ضوء تصورات فلسفية أخرى في تاريخ الفلسفة؟

IV. العرض:

3. لحظة التحليل (تحديد المفاهيم واستخراج الأطروحة والمحاججة)

قبل الشروع في تحليل وتفكيك بنية هذا السؤال لابد من الوقوف على أهم المفاهيم التي تضمنها، حيث نجد صاحب السؤال قد أسس أطرحته على مفهوم (الدولة أو الشخص أو الغير أو النظرية...) والذي يحيل على (تقومين بتعريف المفهوم حسب دلالته العامة واللغوية والفلسفية) كما نجد مفهوما آخر وهو مفهوم (القيمة/الحرية/العدالة) والذي يحيل في الدلالة اللغوية في لسان العرب لآبن منظور على (تحديد الدلالة اللغوية) بينما يعرف فلسفيا حسب معجم لالاند ب(تكتب التعريف الفلسفي للمفهوم)، وانطلاقا من البنية المفاهيمية يتضح أن مضمون السؤال يحيل على أطروحة تدافع على أن(تكتب التصور الذي تدافع عنه القولة) وهكذا يتضح أن منطوق السؤال يذهب بصدد تصوره لمفهوم (هنا تكتب القضية التي تعالجها مثل الغير أو الحرية أو العدالة) إلى أن (هنا تستند إلى مكتسباتك المعرفية أو تستحضر تصورا فلسفيا آخر ينحو في نفس الاتجاه دون أن تذكر صاحبه أو أذكره إن كنت متأكدا من التصور وكأنه تحليلك وتوضيحك الخاص لمضمون السؤال).وانسجاما مع روح الخطاب الفلسفي باعتباره خطابا حجاجيا يمكننا تدعيم أطروحة هذا السؤال انطلاقا من العودة إلى الواقع المعيش حيث نجد أن (تكتب مثالا يدعم أطروحة السؤال مثلا يبين قيمة الغير أو الحرية أو العدالة أو الموضوعية في العلوم الإنسانية .....حسب مضمون السؤال)، وفي نفس السياق نستحضر ما قاله الفيلسوف (تكتب اسم الفيلسوف وقولته حرفيا وهذه تعتبر حجة بالسلطة وتضعها بين مزدوجتين ...)،إن ما تدافع عنه الأطروحة الضمنية في السؤال يمكن المحاججة عليه ليس فقط استنادا إلى الواقع أو ما قاله به الفيلسوف (اسم الفيلسوف الذي كتبت قولته) بل حتى بالعودة إلى العديد من التجارب (تحدد هنا طبيعة التجربة هل هي علمية أو سياسية أو تاريخية... حسب سياق السؤال) نجد أن (أكتب مضمون التجربة التي تستحضرها في محاججتك على السؤال ووضحها).

<u>الانتقال إلى التحليل / ملحوظة مهمة جدا (قبل الانتقال إلى المناقشة تحتاج لهذا السؤال الجسر الذي يربط بين التحليل والمناقشة</u>

يتضح من خلال تحليلنا لمضمون السؤال الفلسفي أن صاحبه في مقاربته لإشكالية (الدولة أو العدالة أو العنف...) قد نظر إليها باعتبارها تقوم على (مضمون ما قمت به في التحليل باختصار شديد في أقل من سطر)، ومادام تاريخ الفلسفة هو تاريخ المفارقات النظرية والاختلاف في التصورات الفلسفية فأليس من الأجدى أن نتساءل حول ما هي حدود هذا التصور بالمقارنة مع تصورات فلسفية أخرى؟ وإلى أي حد يمكن الاتفاق مع أطروحة القولة أو الاختلاف معها إنطلاقا من تصورات فلسفية أخرى؟

4. مطلب المناقشة(هناك نموذج واحد من المناقشة في السؤال الإشكالي وهو المناقشة الخارجية نستحضر فيها فقط التصورات النقيضة والمختلفة مع الأطروحة التي عرضناها في التحليل)

حينما نعود إلى تاريخ الفلسفة نجد أن إشكالية (الدولة أم العدالة أم ...) سبق وقاربها مجموعة من الفلاسفة من بينهم الفيلسوف (اسم الفيلسوف) الذي طرح تصورا يختلف جذريا مع الأطروحة المتضمنة في السؤال ومفاده أن مفهوم (الدولة أو الشخص أو...) يقوم على أساس (تكتب مضمون التصور الفلسفيالنقيض)، وهو ما يعززه الفيلسوف(اسم الفيلسوف)الذي أكد في نفس الاتجاه أن (الدولة أم العدالة آم الشخص)تقوم على (مضمون الموقف النقيض الثاني).

IV. مطلب التركيب(هذه صيغة يمكن توظيفها في أي موضوع إن لم تكن لديك القدرة على إبداع تركيب خاص)

ما يمكن أن نخلص من خلال تحليلنا ومناقشتنا للأطروحة التي دافع عليها صاحب النص القولة هو أن إشكالية (الدولة أم...) تظل من بين الإشكالات الراهنية في الفلسفة لأنها مرتبطة بالوجود الإنساني وتمسه في صميميته وهو ما يفرض علينا إعادة النظر في جميع التصورات الفلسفية الاختزالية التي حاولت النظر لمفهوم (الدولة أم ...) من زاوية واحدة على اعتبار أن ما يؤسس الحياة والاجتماع البشري هو الإختلاف والتنوع في التصورات والأبعاد وليس الوحدة والاختزالية التي كانت من صميم الفكر الميتافزيقي وهو ما تجاوزته فلسفة مابعد الحداثة.

الكتب والمقالات والمقررات والوثائق الديداكتيكية التي اعتمدت عليها في إعداد هذه الدروس

1. فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى طريف الخولي عالم المعرفة
2. عصر البنيوية ترجمة جابر عصفور
3. أسطور الإطار، كارل بوبر، عالم المعرفة
4. الموضوعية في العلوم الإنسانية صلاح قنصوة
5. خمسون مفكرا أساسيا، المنظمة العربية للترجمة
6. دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، جورج كونغيلام، المنظمة العربية للترجمة
7. بنية الثورات العلمية، المنظمة العربية للترجمة
8. تاريخ العلم، عالم المعرفة
9. هيدغر والميتافيزيقا، محمد طواع، أفريقا الشرق
10. نقد العقل العملي، إيمانويل كانط، ترجمة احمد الشيباني، دار اليقظة
11. العنف مقاربات فلسفية، مجلة وليلي، المدرسة العليا للأساتذة مكناس
12. الأخلاق والحداثة، نورة بوحناش، إفريقيا الشرق
13. الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي إفريقيا الشرق
14. موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة، الجزء الاول والثاني، منشورات ضفاف والاختلاف ودار الأمان
15. مجلة الأزمنة الحديثة، العدد الخامس
16. مجلة عالم الفكر، عدد خاص حول الحرب المجلد 38
17. الان تورين، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، المنظمة العربية للترجمة
18. السارترية: تهافت الأخلاق والسياسة، احمد خليل
19. الفكر الأخلاقي المعاصر، جاكلين روس، منشورات عويدات
20. علم الأخلاق لاسبينوزا
21. الإنسان المغترب عند اريك فروم، ترجمة حسن حماد
22. سيجموند فرويد، الأنا والهو، دار الشروق
23. تاريخ الفلسفة السياسية، ليو شتراوس وجوزيف كروبس
24. أصول الأخلاق، ي ديني ترجمة ابراهيم رمزي
25. فلسفة اللذة والألم، اسماعيل مظهر
26. العقد الاجتماعي، جان جاك روسو
27. مجلة يتفكرون، عدد خاص حول التسامح والحرية
28. الذاكرة جوناثان كيه فوستر، مؤسسة هنداوي
29. جورج بالانديه الانثربولوجيا السياسية
30. للسياسة بالسياسة، محمد سبيلا، إفريقيا الشرق
31. أسس الفكر السياسي الحديث، كوينتين سكنر، المنظمة العربية للترجمة
32. أطلس الفلسفة،بيتر كونرمان،فرانز، بيتر بوركارد، وفرانز فايدمان، ترجمة جورج كتورة
33. أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، فؤاد كامل
34. سيجموند فرويد، أفكار لأزمنة الحرب والموت
35. الإبستمولوجيا التكوينية، جان بياجيه، ترجمة محمد علي بوزيان

36. الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة والنشر
37. الإمبراطويرية، مايكل هارت وأنطوني نغري.
38. الإنتحار لاميل دركايم
39. الأنا،أحمد برقاوي
40. البحث عن الحقيقة، رينيه موشيه
41. الحرية، دفاتر فلسفية، محمد الهيلالي وعزيز لزرق
42. الحرية، دفاتر فلسفية، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي
43. الحكومة المدنية، وصلتها بنظرية العقد الإجتماعي لجان جاك روسو/ جون لوك
44. الحياة المشتركة، تزيفان تودوروف
45. الذات عينها كآخر، بول ريكور، المنظمة العربية للترجمة
46. السعادة ، دفاتر فلسفية، محمد الهيلالي وعزيز لزرق
47. آرثر شوبنهاور، العالم إرادة وتمثل ترجمة سعيد توفيق
48. العلوم الإنسانية والفلسفة، لوسيان غولدمان
49. الفكر السياسي في اليونان القديمة، بريسيان
50. الفكر العلمي الجديد، غاستون باشلار
51. القوانين لأفلاطون محمد حسن ظاظا
52. توماس هوبز، اللفياتان، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب
53. الهوية ميلان كونديرا
54. الهوية اليكس فيكسيللي
55. الهوية حسن حنفي
56. الوجودية، جورج ماغوري عالم المعرفة
57. فريدريك انجلز، في أصل العائلة و الملكية والدولة
58. تكوين العقل العلمي، باشلار
59. خواطر، باسكال
60. رجال الفكر، مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة، براين ماجي، ترجمة نجيب الحصادي
61. جون لوك، في الحكم المدني
62. فريدريك نتشه، هذا هو الإنسان
63. فريدريك نتشه، أفول الأصنام
64. فريدريك نتشه، جينيالوجية الأخلاق، فتحي المسكيني
65. ماركس ونقده للسياسة، أندري توزيل واخرون، ترجمة جوزيف عبد الله
66. بيير فرانسوا مورو، هوبز، ترجمة أسامة الحاج
67. جون راولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل
68. مشيل فوكو، نظام الخطاب
69. إمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي
70. مجزوءة السياسة، دروس الفلسفة السنة الثانية باكالوريا، المنسقية الجهوية للفلسفة لجهة فاس بولمان، تحت اشراف محمد اعراب

71. اعمال الورشة الرابعة، اميانويل كانط ومجزوءة الاخلاق، المنسقية المركزية لمادة الفلسفة لجهة مكناس تافيلالت
72. ماكس فيبر: الدولة والعنف والمشروعية، حسن ازارو
73. المنسقية الجهوية لمادة الفلسفة لجهة مكناس تافيلالت، اعمال الورشة الثالثة: نيقولا ميكيافيل ومجزوءة السياسة
74. في الفلسفة السياسية قراءة في العقد الاجتماعي مداخلة الاستناد كمال الكوطي أعمال المنسقية الجهوية لمادة الفلسفة لجهة مكناس تافيلالت
75. المنسقية الجهوية لمادة الفلسفلة لجهة مكناس تافيلالت مجزوءة المعرفة
76. العدالة كإنصاف جان راولز،المنظمة العربية للترجمة
77. جان جاك روسو إميل أو في التربية
78. خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر المنظمة العربية للترجمة
79. تكوين العقل العلمي، خليل احمد خليل
80. الغير في فلسفة سارتر، فؤاد كامل، دار المعارف
81. الوجود والعدم، جان بول سارتر ترجمة نيقولا المنظمة العربية للترجمة
82. رونيه ديكارت، مقال في المنهج ترجمة السيد الخضيري
83. رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية سلسلة زدني علما
84. عبد السلام بنعبد العالي، الميتافزيقا والعلم والايدولوجيا
85. سالم يفوت العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة بيروت
86. الحقيقة، دفاتر فلسفية عبد السلام بنعبد العالي ومحمد سبيلا
87. هانز رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكرياء
88. عبد العالي معزوز، فوكو وميكروفزياء السلطة، مدارات فلسفية
89. الدولة والسلطة، هنري لوفيفر ترجمة حسن احجيج مجلة فكر ونقد
90. جينيالوجية الحقيقة عند ميشال فوكو، إدريس هواري مجلة فكر ونقد
91. زكرياء ابراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الحرية
92. زكرياء ابراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الإنسان
93. زكرياء ابراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الفلسفة
94. زكرياء ابراهيم، مشكلات فلسفية، المشكلة الخلقية
95. مارتن هايدغر، الكينونة والزمن، ترجمة فتحي المسكيني
96. مارتن هيدغر، التقية الحقيقة الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح
97. مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي
98. يورغن هابرماس ، أخلاقيات النقاش
99. كتاب منار الفلسفة للسنة الثانية باكالوريا، مقرر وزارة التربية الوطنية
100. كتاب مباهج الفلسفة الثانية باكالوريا، مقرر وزارة التربية الوطنية
101. كتاب رحاب الفلسفة الثانية باكالوريا، مقرر وزارة التربية الوطنية
102. محمد بهاوي، الفلسفة لتلامذة الباكالوريا، منشورات عالم التربية
103. فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار محمد وقيدي
104. نصوص فلسفية في الوضع البشري، السياسة، الأخلاق، المعرفة، محمد مزوز وآخرون

105. الفكر الإسلامي والفلسفة للسنة الثالثة ثانوي الشعبة العلمية 993
106. الفكر الإسلامي والفلسفة للسنة الثالثة ثانوي، مقرر وزارة التربية الوطنية لسنة 1989
107. التسامح وحوار الثقافات مجلة وليلي، المدرسة العليا للأساتذة مكناس
108. الفلسفة الأخلاقية، موني كانتو سيربير ترجمة جورج كتورة
109. دراسات في الفلسفة المعاصرة، زكرياء ابراهيم
110. مختصر تاريخ العدالة ديفيد جونسون، عالم المعرفة
111. المعجم الفلسفي لصليبا
112. المعجم الفلسفي لالاند ترجمة خليل احمد خليل
113. الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم إمام عبد الفتاح إمام
114. محمد الشبة، دروس لتلامذة الباكالوريا
115. الفلسفة لتلامذة الباكالوريا مقرر وزارة التربية الوطنية 2007
116. الفكر الإسلامي والفلسفة، السنة الثانية ثانوي الشعبة الأدبية 1995
117. دروس الباكالوريا للأستاذ خالد العبوي
118. مجزوءة الأخلاق: الأستاذ أحمد بلحسين، ثانوية مولاي اسماعيل مكناس

مصطفى الزاهيد

الزاهيد مصطفى

- من مواليد 1987 بسوق السبت
- أستاذ مادة الفلسفة بالتعليم الثانوي التأهيلي
- حاصل على شهادة الماستر في فلسفة التواصل في الفكر الغربي المعاصر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان 2013
- حاصل على الإجازة في علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش 2010

الأعمال المنشورة:

- التربية المستنيرة في مجتمع الوسائط، تأملات كانطية، جريدة الشرق الأوسط الدولية، عدد13421 سنة 2015
- الفن موقف من التدمير الذي يتعرض له العالم، جريدة الشرق الأوسط الدولية، العدد 13449 سنة 2015
- الإنسان والحرية:بين وجودية سارتر وفاعلية آلان تورين، جريدة الشرق الأوسط الدولية العدد 13400 سنة 2015
- الهوية و العولمة عند علي حرب:"حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية"، جريدة الشرق الأوسط الدولية 2015
- مدخل إلى الفكر الأنثروبولوجي، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 153/152 سنة 2010
- الإعلام وثقافة الاستهلاك دراسة سيكوسوسيولوجية للخطاب الإشهاري في القناة الثانية، بكلية الآداب مراكش2010
- ثقافة التنمية، مجلة في رحاب الجامعة مكناس 2010
- ثقافة الجموع، العقلانية التقنية قيم الحداثة ومابعد الحداثة، منشور ضمن ملف تشرف عليه مؤسسة الأوان.
- حوار مشترك مع المفكر الجزائري شوقي الزين حول الفلسفة والتربية والإسلام السياسي منشور من طرف مؤسسة الأوان
- قيد الإعداد:الفضاء العمومي والديمقراطية التشاورية في الفلسفة السياسية المعاصرة .نموذج يورغن هابرماس.